تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

الكامل للمبرد
بقلم الأستاذ إبراهيم الإبيارى

المبادئ الأولى لهربرت سبنسر
بقلم الدكتور زكريا إبراهيم

المقاييس والمكاييل لمحمود حمدى الفلكى
بقلم الأستاذ أحمد سعيد الدمرداش

تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكوية
بقلم الدكتور حسن شحاتة سعفان

أصل الجليل والجميل لأدموند بيرك
بقلم الدكتور أحمد حمدى محمود

يشرف على تحريرها

د. أحمد رياض تركى	د. عبد الحليم منتصر
د. زكى نجيب محمود	على أدهم
ابراهيم زكى خورشيد	ابراهيم الإبيارى

المجلد الثالث

١

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

مكتبة الأسرة ٢٠١٦

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

د. أحمد رياض تركي

د. زكي نجيب محمود

إبراهيم زكي خورشيد

د. عبد الحليم منتصر

على أدهم

إبراهيم الابياري

مكتبة الأسرة ٢٠١٦

تراث الإنسانية/ ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ٢٠١٦.
مج٣: ٢٥سم.
المحتويات: دروس في الفلسفة الوضعية لاوجست كونت
(القسم الأول ـ القسم السادس)
تدمك ٥ـ٩٠١ـ ٩١٠ـ ٩٧٧ـ ٩٧٨
١ ـ الحضارة ـ دوائر معارف.
أ ـ الحضارة ـ فلسفة .
رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٦/١٦٤١٤
I.S.B.N 978- 977- 910-901-5
ديوى ٣٠١،٢٠٣

توطئة

الحقيقة المؤكدة التى تنطلق منها «مكتبة الأسرة»، هى أن تجليات الارتقاء فى الممارسات المجتمعية، تتحقق عندما ينشط النسق المعرفى والفكرى والثقافى للمجتمع ويتسع، بوصفه أهم الدوائر المؤثرة فى استمرار المجتمعات وتطورها واستقرارها، حتى لا يصبح المجتمع أسير أجوبة متخشبة جاهزة متوارثة فى مواجهة ضغوط احتياجاته، باجترار ثوابت معرفية تجاوزتها فتوحات الزمن المعرفى الراهن، بتنوعات إنجازاته المتجددة، فى حين أن رهانات المجتمع لتحقيق تجدده تتطلب ليس فقط أن يعرف المجتمع نفسه؛ بل أن يصنع نفسه، ويؤسس ذاته فى سياق إدراك دائم أن المجتمع لا يمكن أن يكون إلا بتحرير العقل العام، ليقرأ، ويتمعن، ويستوعب، ويدرك، ويعرف وتتحول مقروءاته، ومعارفه المستجدة إلى شبكة ممارسات يومية تسود كل مظاهر وآليات البنيات الاجتماعية والفردية وعلاقاتها، التى تواجه الصدوع اللامعقولة، وحالات التسلط المغلق التى تغلف وعى الناس بشطحات الارتداد والعزلة.

كما تستند «مكتبة الأسرة» إلى يقين أن إمكانات الإنسان أكثر ثراءً من الواقع، وأيضًا أن لا شىء يتأبد فى الحياة الاجتماعية، ليمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة؛ إذ شحذ العقل باستخدامه الحر العام ـ بوصفه أداة الانتصار الإنسانى ـ يشكل إدراكًا معرفيًا عماده القراءة، يحرر المجتمع من عطالته، ويفتح نوافذ التأمل التى تدفع المجتمع إلى رؤية أشد تحولاً، وتؤسس لتفعيل إرادته وتحرير مصيره، وتضعه إيجابيًا فى مواجهة صورة الوجود الحقيقى أمام الممكنات المفتوحة التى ينتجها التواصل، والحوار مع الآخر، واستيعاب الاكتشافات الجديدة؛ إذ غياب القراءة يمنع المجتمعات من تحولها المتواصل، وينفيها من التأسيس الفعلى لزمن اجتماعى، فالقراءة هى البداية الكبرى التى إن ظلت مغلقة يصاب المجتمع بالخرس والصمت، حيث فى غياب القراءة تتجلى علامات العجز عن إحداث شىء، استنادًا إلى أن الصمت عن القراءة يبقى صاحبه خارج موضوع المعرفة، محجوبًا عن التكوين الذاتى، والفعل الاجتماعى، إذ المعارف المستجدة تجعل الفرد يتمكن من أن يكون، وأن يفعل، وتؤسس مسيرة إدراك المجتمع لمصيره الآمن، بأن تثرى امتلاكه قدرة إيقاظ ينابيع تخيل صورة وجوده، وإمكانية تحقيقها تصويبًا للواقع.

إن «مكتبة الأسرة» تسعى إلى فك احتكار فعل القراءة بالانتشار المتشعب للكتاب، وتقريبه للناس حتى تتحقق جدارة اكتساب الجميع مشروعية المعرفة، ومشروعية الفهم وتداولهما، وذلك ما يشكل صميم جهد «مكتبة الأسرة» وتطلعه، تحقيقًا لحيوية مجتمعية تعقلن قبول التغيير باستباق الفهم، وتمارس التحرر من فكرة المعرفة المطلقة، التي تخلق حالات من حصر التفكير وانحصاره، نتيجة هيمنة أفكار مطلقة متسيدة، تؤدى إلى الانغلاق، وعدم الانفتاح على المستقبل.

لا شك أن ثمة تناقضًا بين الدعوة إلى القراءة، وغياب الكتاب عن متناول شرائح اجتماعية لا تسمح ظروفها الاقتصادية باقتنائه، وذلك ما شكل معضلة أصبحت المحك الموضوعي فى تحقيق الدعوة إلى القراءة على المستوى المجتمعى، وقد نجحت وزارة الثقافة عام ٢٠١٤ بتفعيل التكاتف المؤسسى، وذلك بتجاوز الأطر التقليدية، فى دعم «مكتبة الأسرة»، لتبدد التمايز فى ممارسة حق القراءة بالنشر المدعوم، الذى يحرر الكتاب من استحالة وصوله إلى شرائح المجتمع، وقد استجابت لهذا التكاتف المؤسسى فى دعم «مكتبة الأسرة»، كل من وزارة التربية والتعليم، ووزارة التخطيط، ووزارة السياحة، انطلاقًا من أن دعم حق اكتساب المعارف يخلق تغييرًا يلبى طموحات الأجيال الشابة الصاعدة والمجتمع بأسره، وهو ما ينعكس فكريًا وثقافيًا فى ممارسات المجتمع الحياتية.

رئيس اللجنة

فوزى فهمى

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل روائع
الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية
بأقلام
الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء

المجلد الثالث
١

الكامل للمبرد

بقلم

الأستاذ إبراهيم الإبيارى

تمهيد:

خرجت الدولة العربية من العصر العباسى الأول الذى بدأ بظهور الدولة العباسية سنة ١٣٢ هـ وانتهى بتولى المتوكل الخلافة سنة ٢٣٢ هـ لتستقبل العصر العباسى الثانى الذى انتهى باستقرار الدولة البويهية فى بغداد سنة ٣٣٤ هـ .

(*) مراتب النحويين (النحاة) لأبى الطيب عبد الواحد بن على (بعد ٣٥٠ هـ) (ص ١٢٦) — طبقات النحويين البصريين للسيرافى أبى سعيد حسن بن عبدالله (٣٦٨ هـ) (ص ٩٦) — طبقات النحويين واللغويين للزبيدى أبى بكر محمد بن الحسين (٣٧٩ هـ) (٧٠ — ٨٠) — معجم الشعراء للمرزبانى محمد بن عمران (٣٨٤ هـ) (ص ٤٤٩ — ٤٥٠) — حلية الأدباء (نقل عنه ابن النديم) — فهرس العلوم لابن النديم محمد بن إسحاق (٣٨٥ هـ) ص ٥٩ — ٦٠) — جمهرة أنساب العرب لابن حزم أبى محمد على بن أحمد (٤٥٦ هـ) (ص ٣٧٧) — تاريخ بغداد للخطيب البغدادى أبى بكر أحمد بن على (٤٦٣ هـ) (ص ٣ : ٣٨٠ — ٣٨٧) — سمط اللآلى لأبى عبيد البكرى عبدالله بن عبد العزيز (٤٨٧ هـ) (ص ٣٤٧) — الفصوص لصاعد بن الحسن الربعى (٤١٧ هـ) نقل عنه ابن حجر فى لسان الميزان — الأنساب للسمعانى أبى سعد عبد الكريم بن محمد (٥٦٢ هـ) (و : ١١٦ أ) — نزهة الألبا فى طبقات الأدبا لابن الأنبارى أبى البركات عبد الرحمن بن محمد (٥٧٧ هـ) (ص ٢٧٩ — ٢٩٣) — المنتظم فى تاريخ الأمم لابن الجوزى عبد الرحمن بن على (٥٩٧ هـ) (سنة ٢٨٥) — الألقاب لابن الجوزى أيضاً ، نقل عنه ابن خلكان — ارشاد الأريب — معجم الأدباء — لياقوت ابن عبدالله الرومى (٦٢٦ هـ) (١٩ : ١١١ — ١٢٢) — المقتضب لياقوت أيضاً (ص ٧٣) — الكامل فى التاريخ لابن الأثير أبى الحسن على بن محمد (٦٣٠ هـ) (سنة ٢٨٤ هـ) — اللباب فى معرفة الأنساب لابن الأثير أيضاً (١ : ١٩٧) المقتبس — لأبى عبيدالله محمد بن عمران (نقل عنه القفطى) — أنباه الرواه للقفطى أبى الحسن على بن يوسف (٦٤٦ هـ) (٣ : ٢٤١ — ٢٥٢) — وفيات الأعيان لابن خلكان أحمد بن محمد (٦٨١ هـ) (١ : ٤٨٥ — ٤٩٧) — المختصر فى أخبار البشر لأبى الفدا إسماعيل بن على (٧٣٢ هـ) (٢ : ٥٨) — تلخيص ابن مكتوم أبى محمد أحمد بن عبد القادر (٧٤٩ هـ) (٢٣٨ — ٢٣٩) — إشارة التعيين إلى تراجم النحاة اللغويين لأبى المحاسن عبد الباقى بن على (القرن الثامن) (ص ٥٣) — مسالك الأبصار للعمرى أحمد بن يحيى (٧٤٧ هـ) (ق ٤ جـ ٢ ص ٢٨٧ — ٢٩٠) — مرآة الجنان لليافعى عبدالله بن أسعد (٧٦٨ هـ) (٢ : ٢١٠ — ٢٦٣) — البداية والنهاية لابن كثير إسماعيل بن عمر (٧٧٤ هـ) (١١ : ٩٧ — ٨٠) — غاية النهاية لابن الجزرى محمد بن محمد (٨٣٣ هـ) (٢ : ٢٨٠) — طبقات ابن قاضى شهبة تقى الدين بن أحمد (٨٥١ هـ) (١ : ١٤٦ — ١٥١) — لسان الميزان لابن حجر أحمد بن على (٨٥٢ هـ) (٥ : ٤٣٠ — ٤٣٢) — النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى جمال الدين يوسف (١١٦ — ١١٧) — المزهر للسيوطى أيضاً (٢ : ٤٠٨ و ٤١٩ و ٤٢٧ و ٤٦٤) — طبقات المفسرين للداودى محمد بن على ، تلميذ السيوطى (القرن العاشر) (٢٩٥ — ٢٩٧) — شذرات الذهب لابن العماد عبد الحى بن أحمد (١٠٨٩ هـ) (٢ : ١٩٠ — ١٩١) — روضات الجنات لمحمد باقر (القرن الثالث عشر) (ص ٦٠) — كشف الظنون لحاجى خليفه .

خرجت الدولة العربية من هذا العصر العباسى الأول بعد أن استوت لها علوم منها النحو والعروض ، وبعد أن اتضح الفقه واستقامت مذاهبه الأربعة ، وبعد أن تميز الشعر بوضوح طريقته ، وبعد أن عبدت الطريق لكتب السير والمغازى والفتوح ، وبعد أن أفادت اللغة من تراث الأمم القديمة مثل اليونان والفرس والهند .

خرجت الأمة العربية من هذا العصر بزاد كبير من كتب فى الأدب واللغة والنحو والنسب والأشعار والأخبار والأمثال تعد بالمئات ، وان كانت الأيام قد عبثت بها فلم يبق منها إلا عشرات ، لتستقبل عصراً اتسعت عليها فيه الدنيا بحضارتها فاتسعت له عقولها تعى ، وألسنتها تنطق ، وأيديها تخط . غيرأن ثمةظاهرتين نلحظهما فى هذا العصر العباسى الثانى :

أولاهما : تخلّف علم النحو . فقد عاش النحاة فيه على كتاب سيبويه ولم يقووا على خلق كتاب يقوم مقامه ، وكل ما كان لهم فى ذلك الميدان تعليقات ومختصرات حول هذا الكتاب .

والظاهرة الثانية : تخلف علم اللغة ، وكما شده كتاب سيبويه النحاة شده كتاب العين للخليل اللغويين ، هذا إذا استثنينا الهروى (٢٥٥ هـ) الذى ألف معجماً بدأه بحرف الجيم وجعله على ترتيب الخليل .

ولعل هذه الظاهرة وتلك هما اللتان جعلتا النحاة واللغويين يمزجون بين النحو واللغة والأدب ، فكان النحوى أديباً ولغويًّا وكان اللغوى نحويًّا وأديباً .

وإن كنا لا ننكر على لغويى هذا العصر تمهيدهم السبيل لمن أتى بعدهم من لغويى العصر العباسى الثالث بما ألفوا من كتب أقرب شىء إلى المعاجم كانت مادة لها ، ومن هؤلاء اللغويين فى هذا العصر رجلنا الذى سنحدثك عنه : أبو العباس المبرّد .

أبو العباس المبرد :

وقبل أن نمضى فى الحديث عن أبى العباس المبرد يحب أن نشير إلى أنه كان ثمة رأيان فى النحو يسودان ، تختصنهما مدرستان هما مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ، وكما شُغلت هاتان المدرستان بالجدل فى قواعد النحو وأحكامه وشروطه ، شُغل بعدهما مؤلفون باثبات هذا الخلاف والحكم فيه ، غير أن هذا الخلاف أخذ فى الضعف منذ أواخر القرن الثالث الهجرى بعد أن بلغ أشده فى العصر العباسى الأول . ومن هؤلاء المؤلفين كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الانبارى (٥٧٧ هـ) الذى ألف كتاب « الإنصاف فى مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين » جمع فيه إحدى وعشرين ومائة مسألة خلافية ، ثم أبو البقاء العكبرى عبدالله بن الحسين (٦١٦ هـ) الذى ألف كتاب « التبيين فى مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين » . ثم جاء جلال الدين السيوطى عبد الرحمن بن أبى بكر (٩١١ هـ) فلخص ما فى هذين الكتابين وضمنهما الجزء الثانى من كتابه « الأشباه والنظائر » ولقد اختار فيه اثنتين ومائة مسألة .

ويحب أن نشير إلى أن أبا العباس ثعلباً كان آخر أساتذة المدرسة الكوفية المرموقين ، وأن أبا العباس المبرد كان آخر أساتذة المدرسة البصرية الملحوظين .

وإلى ثمالة الأزدى ينتمى المبرد . وعلى هذا يسوق النسابون نسبه فيقولون : هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان بن سليم بن سعد بن عبدالله ابن زيد بن مالك بن الحارث بن عامر بن عبدالله بن بلال بن عوف — وهو ثمالة — بن أسلم بن كعب بن الحارث بن كعب بن عبدالله بن مالك بن نصر بن الأزد .

غير أنهم يختلفون فى ثلاثة جدود له ، هم : عمير وسليم وأسلم ، فيقول بعضهم « عميرة » مكان « عمير »

كما يثبت بعضهم « سليمان » مكان « سليم » كما يضيف بعضهم « أحجن » بين « أسلم » و« كعب » .

ثم نراهم يختلفون رابعة فيمن هو « ثمالة » أهو عوف بن أسلم ، كما قدمنا ، أم هو أسلم أبوه ؟

وينقل ابن خلكان عن كتاب « الاشتقاق » للمبرد سبب تسمية تلك القبيلة بثمالة ، وابن خلكان أحد هؤلاء الذين يقولون بأن ثمالة هو عوف بن أسلم ، ثم يمضي بعد هذا ينقل عن المبرد من كتابه « الاشتقاق » رأيه فى سبب تلقيب ثمالة بهذا اللقب . فان صح أن ابن خلكان حين نقل الثانية من كتاب « الاشتقاق » للمبرد نقل الأولى . كان فى هذا ما يرجح قول القائلين أن ثمالة هو عوف بن أسلم ، وإلا فلا ترجيح .

وسبب هذا اللقب ، كما يقول المبرد وينقل عنه ابن خلكان ، هو أنهم شهدوا حرباً فنى فيها أكثرهم فقال الناس : ما بقى منهم إلا ثمالة . والثمالة : البقية اليسيرة .

والغريب ألا يقع ابن دريد (٢٣١ هـ) حين ألف هو الآخر كتابه « الاشتقاق » على هذا الرأى السابق فنراه لا يشير إليه وهو يذكر ثمالة وسبب تلقيبهم بهذا اللقب ، ويذكر رأياً آخر فيقول : « والثمالة : رغوة اللبن ، والجمع ثمال » .

وعلى أية حال فقد تميزت ثمالة بشىء من بين أجداد المبرد ، ولعل تميزها هذا هو الذى جعل المبرد يقف عندها وينتمى إليها ، ثم يلح فى هذا الانتماء ليشيع فيصنع أبياتاً من الشعر يهجو بها نفسه ذاكراً هذا الحى ثمالة ، فتشيع الأبيات ويحصل المبرد على ما يحب من اشتهاره بهذه القبيلة .

وهذه الأبيات كما تنسب للمبرد على هذا القول الذى يقوله ابن خلكان ، تنسب أيضاً لعبدالصمد بن المعذل برواية المبرد عنه ، ولعل رواية المبرد لها بغية إثبات نسبه فى هذه القبيلة هى التى حركت هذا الشك فى نسبتها إليه ، والأبيات هى :

سألنا عن ثمالة كل حى ... فقال القائلون ومن ثماله
فقلت محمد بن يزيد منهم ... فقالوا زدتنا بهم جهاله
فقال لى المبرد خل عنى ... فقومى معشر فيهم نذاله

و « المبرد » لقب « محمد » مختلف فى سببه هو الآخر مختلف فى ضبطه . فيروى ابن خلكان عن ابن الجوزى فى كتابه « الألقاب » يقول : سئل المبرد : لم لقبت بهذا اللقب ؟ فقال : كان سبب ذلك أن صاحب الشرطة طلبنى للمنادمة والمذاكرة فكرهت الذهاب إليه فدخلت إلى أبى حاتم السجستانى ، فجاء رسول الوالى يطلبنى ، فقال لى أبو حاتم : ادخل فى هذا — يعنى غلافى مزملة[1] . فدخلت فيه وغطى رأسه ثم خرج إلى الرسول وقال : ليس عندى . فقال : أخبرتك أنه دخل إليك . فقال : ادخل الدار وفتشها . فدخل فطاف كل موضع فى الدار ولم يفطن لغلاف المزملة . ثم خرج ، فجعل أبو حاتم يصفق وينادى على المزملة : المبرد المبرد ، وتسامع الناس بذلك فلهجوا به .

ومثل هذا القول يرويه القفطى عن ابن عمران فى كتابه « المقتبس » .

ويسوق ياقوت رأياً آخر فيقول : وإنما لقب بالمبرد لأنه لما صنف المازنى كتاب « الألف واللام » سأله عن دقيقه وعويصه فأجابه بأحسن جواب . فقال له المازنى : قم فأنت المبرِّد — بكسر الراء — أى المثبت للحق . فحرفه الكوفيين وفتحوا الراء .

وينقل هذا الرأى السيوطى فى كتابه « البغية » ويقتصر عليه ، كما يشير إليه ابن خلكان إشارة عابرة بعد ما ذكر الرأى الأول الذى سقناه قبل فيقول : وقيل إن الذى لقبه بهـــذا اللقب شيخه أبو عثمان المازنى .

(١) المزملة : التى يبرد فيها الماء .

غير أن ابن خلكان لا يقف عند هذه بل يشير إلى رأى أو آراء أخرى يكتفى بالتلميح إليها فيقول : وقيل غير ذلك .

فنحن الآن بين رأيين فى سبب تلقيبه لا نكاد نقطع بأحدهما بعد أن لم يقطع بهما من سبقوا ، ولكنا نملك أن نقطع بأن ضبطه : المبرد : بكسر الراء المشددة . وأن فتحها من صنع الكوفيين لحاجة فى أنفسهم . ولقد أثر عن المبرد أنه كان يقول : برد الله من بردنى

وهذا الرجل الذى اختلف الناس فيما يمس نسبه ولقبه اختلفوا فيما يمس مولده ووفاته . ويذهب أكثرهم إلى أن مولده كان سنة عشر ومائتين (٢١٠ هـ) ويزيد ابن خلكان فيجعل ولادته يوم الاثنين عيد الأضحى من تلك السنة . ومن المؤرخين من يجعل مولده سنة سبع ومائتين (٢٠٧ هـ) ومنهم من يجعله سنة ست عشرة ومائتين . ومنهم من يجعلها سنة عشرين ومائتين .

وكما اختلفوا فى مولده نراهم يختلفون فى وفاته . فيذهب أكثرهم إلى أن وفاته كانت فى سنة خمس وثمانين ومائتين (٢٨٥ هـ) . ويزيد بعضهم فيقول : إن هذه الوفاة كانت يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة .

ومنهم من يجعل وفاته فى سنة ست وثمانين ومائتين (٢٨٦ هـ) فى ذى الحجة من تلك السنة . ومنهم من يجعلها فى سنة أربع وثمانين ومائتين (٢٨٤ هـ) وفى شوال من تلك السنة .

غير أن الخلاف لا ينتهى عند هذا . فلقد نقل القفطى نقولا مضطربة لم يعمل فيها رأياً .

فنراه يقول : وقال عبدالله بن سعد القطربلى فى تاريخه : مات أبو العباس المبرد يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة أى إن مولده كان سنة ست ومائتين على التقريب ويقول : قال أبو على إسماعيل ابن محمد الصفار : مات أبو العباس المبرد فى ذى الحجة سنة خمس وثمانين ومائتين . وذكر غيرهم . فى ذى القعدة وقال غيرهم : إنه نيف على التسعين — وعلى هذا فيكون مولده نحو سنة خمس وتسعين ومائة (١٩٥ هـ) .

ثم يعود فيقول : وكان مولد أبى العباس يوم الاثنين فى ذى الحجة ليلة الأضحى سنة عشرين ومائتين وتوفى يوم الاثنين لليلتين بقيتا من ذى الحجة سنة ست وثمانين ومائتين .

ثم يمضى فيقول : قال أبو سعيد : وكان مولده فيما أخبرنا به أبو بكر بن السراج وأبو على الصفار فى سنة عشر ومائتين . ومات سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة . وقيل : مولده سنة سبع ومائتين .

والنص على هذا فيه استحالة . وظاهر أنه مضطرب تقديماً وتأخيراً . وهو لو أقيم على هذا الوجه : « وكان مولده فيما أخبرنا به أبو بكر بن السراج وأبو على الصفار فى سنة عشر ومائتين . وقيل مولده فى سنة تسع ومائتين ومات سنة خمس وثمانين ومائتين وله تسع وسبعون سنة » صح وبرئ من الاستحالة .

فها أنت ترى أن مولد أبى العباس المبرد كان بين سنتى ١٩٥ هـ وسنة ٢٢٠ هـ . وأن وفاته كانت بين سنتى ٢٨٤ هـ وسنة ٢٨٦ هـ .

والشىء المقطوع به بعد هذا أنه مات بالكوفة وبمقابرها دفن . وصلى عليه أبو محمد يوسف بن يعقوب القاضى حين مات . ورثاه أبو بكر بن العلاف بهذه الأبيات :

ذهب المبرد وانقضت أيامــه
وليــذهبن إثر المــبرد ثعلب
بيت من الآداب أضحى نصفه
خربا وباقى النصف منه سيخرب
فابكوا لما سلب الزمان ووطنوا
للدهر أنفسكم عـلى ما يسلب

وتزودوا عن ثعلب فبكأس ما
شرب المبرد عن قريب يشرب
أوصيكم أن تكتبوا أنفاسه
ان كانت الأنفاس مما يكتب

وكما كان مولد المبرد بالبصرة كذلك كانت نشأته وبها بنى على ابنة الحفصى المُغَنّى.

وبالبصرة أخذ عن شيوخها أبى عثمان بكر بن محمد المازنى (٢٤٩ هـ) وأبى حاتم سهل بن محمد السجستانى (٢٤٨ هـ) وأبى عمر صالح بن اسحاق الجرمى (٢٢٥ هـ).

ويقول القفطى: قرأ المبرد كتاب سيبويه على الجرمى، ثم توفى الجرمى فابتدأ قراءته على المازنى.

ويروى إبراهيم بن محمد المسمعى، وكان من معاصرى المبرد بالبصرة: يقول: رأينا محمد بن يزيد وهو حدث السن يتصدر فى حلقة أبى عثمان المازنى يقرأ عليه كتاب سيبويه: وأبو عثمان فى تلك الحلقة كأحد من فيها.

ويقول أبو الطيب محمد بن عبدالله الكاتب. كنت يوماً عند أبى حاتم السجستانى إذ أتاه شاب من أهل نيسابور فقال: يا أبا حاتم. إنى قدمت بلدكم بلد العلم والعلماء وأنت شيخ هذه المدينة وقد أحببت أن أقرأ عليك كتاب سيبويه. فقال: الدين النصيحة. إن أردت أن تنتفع بما تقرؤه فاقرأ على هذا الغلام محمد ابن يزيد.

فتلك التى رويت على لسان المسمعى: وهذه التى يقصها أبو الطيب: تفيد أن المبرد نبغ صغيراً واستحق أن يكون شيخاً يقرأ عليه ويؤخذ عنه. ولعلك تذكر ذلك الخبر الذى مر بك فى صدر هذا المقال عند الحديث على سبب تلقيب شيخه المازنى له بالمبرد — أى المثبت للحق — وذلك حين أجابه عن دقائق كتابه «الألف واللام» فأحسن الجواب.

وعلى الرغم من نبوغ المبرد وشهادة أستاذه له بالفوق فقد ظل محجوباً به إلى أن حمل إلى المتوكل بسرَّ من رأى. وكان قد اتخذها المتوكل مقراً لخلافته بعد أن أمضى فى دمشق شهرين. وذلك حين ولى سنة ٢٣٢ هـ. وما كان هذا الحمل عن ذيوع صيت ولكن كان بسبب صداقة يزيد بن محمد المهلبى للمبرد. فهو الذى دل المتوكل عليه حين اختلف والفتح بن خاقان. فى قراءة هذه الآية من القرآن الكريم «وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون» أهى بفتح الهمزة فى «أنها» أم بكسرها. وتحاكما إليه — أعنى إلى يزيد بن محمد المهلبى، وكان صديقاً للمبرد. فقال للخليفة المتوكل: ما أعرف الفرق بينهما وما رأيت أعجب من أن يكون باب أمير المؤمنين يخلو من عالم متقدم! فقال المتوكل: فليس ها هنا من يسأل عن هذا؟ فقال: ما أعرف أحداً يتقدم فتى بالبصرة يعرف بالمبرد. فقال المتوكل: ينبغى أن يشخص.

ودخل المبرد سرَّ من رأى سنة ست وأربعين ومائتين وحكم بين المتوكل والفتح ونال جائزة المتوكل وبقى فى بلاطه بسرَّ من رأى إلى أن قتل المتوكل سنة ٢٤٧ هـ.

وبعد مقتل المتوكل ترك المبرد سرَّ من رأى. قاصداً بغداد. حيث كرسى الخلافة. ولم يعد إلى البصرة، فقد كان لا يزال بها شيخاه: المازنى والسجستانى. ثم هو قد جرب حياة العواصم وما فيها من مجالات لذيوع الاسم وارتفاع الصيت.

وكان ببغداد ندٌّ للمبرد. هو أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب. وما يسوقه المؤرخون عن حياة الرجلين يكاد يشير إلى أنهما عاشا — أعنى المبرد وثعلب. من قبل دخول المبرد إلى بغداد لا يعرف أحدهما الآخر ولا يسمع به.

ولنفسح للقفطى يحدثنا حديث ذلك، يقول القفطى: ولما قتل المتوكل بسرَّ من رأى. دخل المبرِّد

إلى بغداد . فقدم بلداً لا عهد له بأهله . فاختل وأدركته الحاجة . فتوخى شهود صلاة الجمعة . فلما قضيت الصلاة أقبل على بعض من حضره وسأله أن يفاتحه السؤال ليتسبب له القول ، فلم يكن عند من حضر علم . فلما رأى ذلك رفع صوته وطفق يفسر ويوهم بذلك أنه قد سئل . فصارت حوله حلقة عظيمة وأبو العباس يصل فى ذلك كلامه .

فتشوّف أحمد بن يحيى ثعلب إلى الحلقة ، فلما نظر ثعلب إلى من حول أبى العباس المبرّد أمر إبراهيم ابن السرى الزجاج بالنهوض إليه وقال له : فُض حلقة هذا الرجل . فنهض الزجاج ونهض معه من حضر من أصحابه .

ويسأل الزجاج المبرد عن مسألة فيجيبه ، ثم يعود المبرد إلى الزجاج فيشككه فى الجواب ، ثم يرتد يؤكده له ، والزجاج مبهوت . يفعل المبرد ذلك مع الزجاج فى أربع عشرة مسألة سأل الزجاج عنها المبرد .

وحين رأى الزجاج ذلك التفت إلى أصحابه الذين نهضوا معه يقول لهم : عودوا إلى الشيخ — يعنى ثعلبا — فلست مفارقاً هذا الرجل ، ولا بد لى من ملازمته والأخذ عنه .

فيعاتبه أصحابه ويقولون له : أتأخذ عن مجهول لا يعرف اسمه وتدع من شهر اسمه وعلمه ؟

وهكذا تؤكد تلك القصة ما ذهبت إليه من أن الرجلين — أعنى المبرد وثعلبا — لم يكن أحدهما يعرف الآخر قبل أن يهبط المبرد بغداد ، وأن المبرد لم يكن له اسم يعرف فى بغداد قبل أن ينزلها .

وحين نزل المبرد بغداد كانت الحرب بينه وبين ثعلب . وها أنت ذا قد أدركت كيف بدأت هذه الحرب . وإن كنت تحب أن تعرف كيف مضت على أشدها بينهما حتى أصبحت مضرب المثل ، فحسبك قول الشاعر :

كفى حزنا أنا جميعاً ببلــدة
وبجمعنا فى أرضها شر مشهد
نروح ونغدو لا تزاور بيننـــا
وليس بمضروب لنا يوم موعد
فأبداننـــا فى بلـــدة والتقاؤنا
عسير كلقيا ثعلب والمــبرد

وحق لثعلب أن يغضب ، فلقد دخل عليه المبرد بلده واحتل مكانه واستأثر بالسبق دونه وحسبه أن يسمع من حوله يرددون :

رأيت محمد بن يزيد يسمـــو
إلى الخيرات منقطع النظـــير
جليس خلائف وغذىّ ملك
وأعلم من رأيت بكل أمـــر
وكان الشعر قد أودى فأحيـــا
أبو العباس داثر كل شعـــر
وينثر إن أجـــال الفكر درّاً
وينثر لؤلؤا من غـــير فكر
وقالوا ثعلب رجـــل عظيم
وأين النجم من شمس وبـــدر
وقالوا ثعلب يفـــتى ويمـــلى
وأين الثعلبـــان من الهـــزبر
وهـــذا فى فعـــالك مستحيل
تشبـــه جـــدولا وشلا ببحر

ولعلك أدركت كيف خسر ثعلب الجولة الأولى حين انصرف الزجاج عنه . ولقد أفاد المبرد من هذه فضم إليه الزجاج ضمة أخرى فجعل لا يقرئ أحداً كتاب سيبويه حتى يقرأه هذا المريد على إبراهيم الزجاج ، فكان ذلك أول ظهور الزجاج :

ثم لقد كان المبرد كما يصفه المؤرخون على غزارة أدب وكثرة حفظ وحسن إشارة وفصاحة لسان وبراعة بيان ، كما كان ملوكى المجالسة كريم المعاشرة بليغ

المكاتبة حلو المخاطبة . له جودة خط وصحة قريحة وقرب إفهام ورجوح شرح وعذوبة منطق . امتاز من هذا كله بما لم يعرف لأحد سبقه ولا لأحد جاء بعده ، كما يقولون .

ويحكى أبو القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الفقيه الموصلى ، وكان صديقاً للمبرد وثعلب ، يقول : قلت لأبى عبدالله الدينورى — ختن ثعلب — : لم يأبى ثعلب الاجتماع بالمبرد ؟ فقال : لأن المبرد حسن العبارة حلو الإشارة فصيح اللسان ظاهر البيان ، وثعلب مذهبه مذهب المعلمين ، فاذا اجتمعا فى محفل حكم للمبرد .

ويروى السيرافى عن صاحب لثعلب هو أبوبكر ابن مجاهد ، فلقد سمعه يقول : ما رأيت أحسن جواباً من المبرد فى معانى القرآن فيما ليس فيه قول لمتقدم ، ولقد فاتنى منه علم كثير .

غير أن المبرّد على هذا كان يعاب عليه حفظه لكثير من الأخبار بغير أسانيدها فى عصر كان لا يزال للأسانيد قدرها ولا تقبل الروايات دونها ، وهذا هو ما جعل الناس من حوله يتهمونه بالوضع فيما يرويه غير مسند .

ويروون أن قوماً تواضعوا على مسألة لا أصل لها لينظروا ماذا يجيب ، وكانوا قد شغلوا بتقطيع بيت من الشعر ، وهو :

أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا
حنانيك بعض الشر أهون من بعض

واختلفوا فيما بينهم لم يعرفوا من أى بحر هو ، وتردد على أفواههم من تقطيعه « ق بعضنا » ، ثم حلا لهم أن يذهبوا إلى المبرد ويسألوه عند تلك الكلمة التى امتزجت من بعض كلمة وكلمة ، ويقولوا له : ما القبعض عند العرب ؟ ويجيب المبرد : هو القطن ، وينشدهم فى ذلك شعراً وهو :

— كأن سنامها حشى القبعضا —

وانصرف عنه القوم يقول بعضهم لبعض : إن كان الجواب صحيحاً فهو عجب ، وإن كان مختلقاً على البديهة فهو أعجب .

وما أظن هذه تصح على رجل عالم يحرص على سلامته فى بيئة تحتدم فيها الخصومة بينه وبين ند له هو ثعلب ، ثم إن هذه كتبه التى خلفها من بعده لا تلمس فيها أثراً لوضع .

وقبل أن أحدثك عن كتبه أحب أن أحدثك عمن أخذوا عنه لتعرف كيف جمع علم الرجل الناس من حوله ، ولو كان علماً زائفاً لانفضوا من حوله ، فالمؤرخون يذكرون من تلامذته ومن أخذوا عنه :

(١) نفطويه إبراهيم بن محمد بن عرفة — (٢) الحلبى محمد بن أحمد بن إبراهيم — (٣) الصولى محمد ابن يحيى — (٤) الخرائطى محمد بن جعفر — (٥) الأشنانى عمر بن حسن بن مالك — (٦) ابن درستويه عبدالله بن جعفر — (٧) غلام ثعلب محمد بن عبد الواحد — (٨) ابن أبى الأزهر محمد بن زيد — (٩) ابن زياد أحمد بن محمد — (١٠) الصفار إسماعيل بن محمد — (١١) الطومارى عيسى بن محمد — (١٢) الدنيورى محمد بن مروان

وبعد فقد ترك المبرد ما يقرب من خمسين كتاباً تمثل ثقافته المختلفة ، فقد ألف فى اللغة وفى النحو وفى الصرف وفى الشعر وفى البلاغة وفى علوم القرآن وفى الأدب وفى الأنساب وفى تراجم الرجال ، ولكل كتاب من هذه الكتب أصالته . ولكل كتاب دقة موضوعه ، منه ماوقع لنا باسمه ونصه ، ومنها ما وقع لنا باسمه فقط . وها هى ذى كثير :

(١) احتجاج القرآن — (٢) أدب الجليس — (٣) أسماء الدواهى عند العرب — (٤) الاشتقاق . وقد نقل عنه ابن خلكان شيئاً عن ثمالة التى ينتسب إليها المبرد . وهذا النقل يكشف لك عن موضوع الكتاب — (٥) الاعراب — (٦) اعراب القرآن — (٧) الأنواء

والأزمنة — (٨) البلاغة — (٩) التصريف — (١٠) التعازى والمراثى . ومنه خطية بمكتبة الاسكوريال — (١١) الجامع ، ولم يتمه ، — (١٢) الحث على الأدب والصدق — (١٣) الحروف — (١٤) الحروف ومعانى القرآن إلى طه — (١٥) الخط والهجاء — (١٦) الرد على سيبويه — (١٧) الرسالة الكاملة — (١٨) رسالة فى الجواب على سؤال وجهه إليه الواثق بشأن الشعر والنثر . ومنها خطية بمكتبة ميونخ وأخرى فى برلين .

(١٩) الروضة . وقد نقل عنه ابن خلكان شيئاً يتصل بشعر الحسن بن هانئ . كما تحدث عنه البغدادى فى كتابه « تاريخ بغداد » فقال نقلا عن ابن طومار ، يقول : كنت عند محمد بن نصير بن بسام فدخل عليه حاجبه فأعطاه رقعة وثلاثة دفاتر كباراً . فقرأ الرقعة فاذا المبرد قد أهدى إليه كتاب الروضة . وكان ابنه على حاضراً . قال : فرمى بالجزء الأول ، يعنى إليه وقال له : انظر يا بنى ، هذا أهداه إلينا أبو العباس المبرد . فأخذ ينظر فيه . وكان بين يديه دواة . فشغل أبو جعفر بحديثنا فأخذ علىٌّ الدواة ووقع على ظهر الجزء شيئاً وتركه وقام . فلما انصرف قال أبو جعفر : أرونى أى شئ قد وقع هذا المشئوم ، فاذا هو :

لو برا الله المبرد   من جحيم يتوقد
كان فى الروضة حقا   من جميع الناس أبرد

ويقول ابن الأنبارى : قال أبو العباس بن عمارة : صحف محمد بن يزيد المبرد فى كتاب الروضة فى قوله « حبيب بن خدرة » فقال « جدرة » ، وفى « ربعى بن خراش » فقال « حراش » .

(٢٠) الرياحين المونقة — (٢١) الزيادة المنتزعة من كتاب سيبويه — (٢٢) شرح شواهد كتاب سيبويه — (٢٣) شرح كلام العرب وتلخيص ألفاظها — (٢٤) صفات الله جل وعلا « معانى صفات الله جل وعلا » — (٢٥) ضرورة الشعر — (٢٦) طبقات النحويين البصريين وأخبارهم — (٢٧) العبارة عن أسماء الله تعالى — (٢٨) العروض — (٢٩) الفاضل والمفضول — (٣٠) فقر من كتاب سيبويه — (٣١) قحطان وعدنان (نسب عدنان وقحطان) — (٣٢) قواعد الشعر — (٣٣) القوافى — (٣٤) ما اتفقت ألفاظه واختلفت معانيه فى القرآن . طبع فى مصر بالمطبعة السلفية بتحقيق الأستاذ عبد العزيز الميمنى — (٣٥) المدخل إلى كتاب سيبويه — (٣٦) المدخل فى النحو — (٣٧) المذكر والمؤنث — (٣٨) معانى صفات الله جل اسمه — (٣٩) معانى القرآن ، ويسمى : الكتاب التام . وفيه يقول صاحب تاريخ بغداد : ما رأيت أحسن حديثاً من المبرد فى معانى القرآن فيما ليس فيه قول لمتقدم — (٤٠) معنى كتاب الأوسط للأخفش — (٤١) معنى كتاب سيبويه — (٤٢) المقتضب . وفيه يقول ابن الأنبارى : وصنف كتباً كثيرة ومن أكبرها كتاب المقتضب وهو نفيس إلا أنه قلّما يشتهر به أو ينتفع به . قال أبو على : نظرت فى كتاب « المقتضب » فما انتفعت منه بشيء إلا بمسألة واحدة « وهى وقوع إذا جواباً للشرط فى قوله تعالى « وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون » . وكان السر فى عدم الانتفاع به أن أبا العباس لما صنف هذا الكتاب أخذه عنه ابن الراوندى المشهور بالزندقة وفساد الاعتقاد وأخذه الناس من ابن الراوندى وكتبوه منه فكأنه عاد عليه شؤمه فلا يكاد ينتفع به — (٤٣) المقصور والممدود — (٤٤) المادح والمقابح — (٤٥) الناطق — (٤٦) الوشى .

هذا ما ذكره الذين أرخوا للمبرد . ولعل بعد هذا الذى ذكروه شيئاً آخر، ثم إن هذا الذى ذكروه لم يصلنا كله ولا زلنا نفصل أكثره ، والكتاب الخالد للمبرد والذى خلد به اسمه ، هو :

كتاب الكامل :

ويصف أبو العباس المبرد هذا الكتاب فى تقدمه له فيقول : هذا كتاب ألفناه يجمع ضروباً من الآداب ما بين كلام منثور وشعر مرصوف ومثل سائر وموعظة بالغة واختيار من خطبة شريفة ورسالة بليغة . والنية أن نفسر كل ما وقع فى هذا الكتاب من كلام غريب أو معنى مستغلق ،وأن نشرح ما يعرض فيه من الإعراب شرحاً شافياً حتى يكون الكتاب بنفسه مكتفياً وعن أن يرجع إلى أحد فى تفسيره مستغنياً .

فالكتاب بهذا التقديم الذى قدمه به مؤلفه يعدُّ – كما قلت لك قبل – من تلك الكتب التى مهدت للعمل المعجمى . غير أن المبرد لم يشر فى تقديمه إلى ما ضمنه كتابه هذا من فوائد تاريخية ، أوفاها كلامه عن الخوارج ، هذا الكلام الذى يضم حقائق يكاد كتاب الكامل يكون مرجعها .

وبعد فثمة شريك فى هذا الكتاب للمبرد هو أبو الحسن على بن سليمان الأخفش (٣١٥ ﻫ) وهذا الشريك شارك فى اثنتين : أولاهما أنه روى هذا الكتاب عن المبرد .

يقول ابن خير الاشبيلى فى فهرسه الذى جمع فيه أسانيد ما رواه من الكتب ، قال : كتاب الكامل لأبى العباس محمد بن يزيد المبرد ، حدثنى به أبو محمد بن عتَّاب عن أبى عمر بن عبد البر عن أبى عثمان سعيد بن عثمان النحوى عن أبى عثمان سعيد بن جابر . وقال أبو محمد بن عتاب . وحدثنى به أبى رحمه الله قال : حدثنى به أبو مطرف عبد الرحمن ابن مروان القنازعى عن أبى بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن القوطية عن أبى عثمان سعيد بن جابر عن الأخفش عن المبرد .

وتزيد العبارة التى فى صدر كتاب الكامل شيئاً على هذا نكاد نحس منه أن الأخفش كان له شىء فى جمع الكتاب وتبويبه ، إذ تقول العبارة : « حدثنا أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز قال حدثنا أبو عثمان سعيد ابن جابر قال حدثنا أبو الحسن على بن سليمان الأخفش قراءة عليه قال قرئ لى هذا الكتاب على أبى العباس محمد بن يزيد المبرد » .

فالأخفش يكاد يصرح فى قوله « قرئ لى هذا الكتاب » بأنه سوى الكتاب ثم قرأه على المبرد .

وثانية المشاركتين تكاد توضح الأولى إذ الكتاب كما يضم كلاماً منسوباً إلى المبرد يضم فى عقبه أو فى خلاله كلاماً منسوباً إلى الأخفش .

خذ مثلا لذلك : فالمبرد يمضى فى حديثه بعد التقديم يقول :

« قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصار فى كلام جرى : إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع . الفزع فى كلام العرب على وجهين : أحدهما ما تستعمله العامة تريد به الذعر ، والآخر الاستنجاد والاستصراخ ، من ذلك قول سلامة بن جندل :

كنا إذا ما أتانا صارخ فزع
كان الصراخ له قرع الظنابيب

يقول : إذا ما أتانا مستغيث كانت إغاثته الجد فى نصرته . يقال : قرع لذلك الأمر ظنبوبه ، إذا جد فيه ولم يفتر ،ويشتق من هذا المعنى أن يقع فزع فى معنى أغاث ، كما قال الكلحبة اليربوعى » .

وهنا يدخل أبو الحسن الأخفش فى الحديث فيقول :

قال أبو الحسن : الكلحبة لقبه ، واسمه هبيرة ، وهو من بنى عرين بن يربوع . والنسب إليه عرينى ، وكثير من الناس يقول عرنى ، ولا يدرى . وعرينة من اليمن ، قال جرير يهجو عرين بن يربوع :

عرين من عرينة ليس منــا
برئت إلى عرينة من عــرين

ثم يتصل حديث المبرد فيذكر بيت الكلحبة اليربوعي :

فقلت لكأس ألجميها فإنمـــا
حللت الكثيب من زرود لأفزعا

يقول : لأغيث . وكأس : اسم جارية . وإنما أمرها بإلجام فرسه ليغيث . والظنبوب : « مقدم عظم الساق » .

ويتكرر هذا فى مواضع كثيرة من الكتاب ، يصدر ما لأبى العباس المبرد بكلمة « قال أبو العباس » كما يصدر ما لأبى الحسن الأخفش بكلمة « قال أبو الحسن » .

والكتاب يفقد المقدمة المفصَّلة التى اعتدنا مثلها عن مؤلفين عاصروا المبرد ؛ إذ المقدمة التى بين أيدينا وهى أسطر قليلة — سقت لك أكثرها — لا تلقى ضوءاً على منهج الكتاب وتبويبه ، ولعل هذه تضيف دليلا إلى أن الكتاب من جمع الأخفش .

وبعد هذه المقدمة القصيرة تقرأ أحاديث متفرقة لا صلة بينها ، وكان هذا منهج العصر فى الأكثر ، أولها ذلك الحديث الذى سقته شاهداً على مشاركة الأخفش للمبرد فى الكتاب ، وبعد هذا الحديث كلمة أبى بكر فى مرضه ثم عهد أبى بكر بالخلافة إلى عمر ، ثم أول خطبة خطبها عمر . ثم رسالة عمر فى القضاء إلى أبى موسى ، ثم كتاب عثمان إلى على بن أبى طالب حين أحيط به ، ثم معاتبة عثمان عليا ، ثم كلمة على حين بلغه أن خيلا لمعاوية وردت الأنبار وقتلوا عامله حسان بن حسان . وحين ينتهى الجامع من هذا يبدأ فى تبويب الكتاب أبواباً لا ينتظمها غرض واحد . من أجل ذلك اجتزى فيها بذكر كلمة « باب » اللهم إلا فى أماكن قليلة حيث يفهرس الأبواب ويحدد غرضها وذلك فى مواضع أربعة :

أولها عند الكلام على الخوارج (الباب ٤٨) فقيل : باب من أخبار الخوارج . والغريب أن الباب الذى تلا هذا الباب (باب ٤٩) ذكر غير متميز مع أنه متصل بأخبار الخوارج مكمل للباب الذى قبله ؛

وثانى هذه المواضع الباب المتم الخمسين ، فقد ذكر هو الآخر متميزاً باسم « هذا باب النسب إلى المضاف » . والغريب أن هذا الباب هو الآخر متصل بأخبار الخوارج وليس فيه من الكلام على النسب إلا ثلاث صفحات فى أوله وسائره فى أخبار الخوارج ويبلغ نحواً من مائة وعشرين صفحة .

وثالث هذه المواضع هو الباب الواحد والخمسون . فقد عنون متميزاً باسم « باب فى اختصار الخطب والتحميد والمواعظ » وأنت لا تقرأ فيه شيئاً يتصل بالعنوان إلا صفحات قليلة وسائر صفحاته التى تربى على المائة فى أغراض أخرى .

ورابع هذه المواضع الباب الثالث والخمسون وموضوعه « باب ذكر الأذواء من اليمن فى الإسلام » وهذا الباب هو الآخر لا يضم كلاماً يتصل بعنوانه إلا كلاماً قليلا لا يعدو الصفحتين وسائره كلمات مختلفة فى أغراض متباينة .

وهذا التبويب فى جملته نكاد نرده إلى مجالس انتظمته أو أزمنة احتوته أو أمكنة تضمنته . ونكاد نشك فى هذه الإضافات التى أضيفت لهذه الأبواب الأربعة مع عناوينها ونكاد نملى أنها مزيدة على الأصل .

٭٭٭

وبعد هذا فالكتاب يضم مادة غزيرة مختلفة تقع على الكثير من الأدب واللغة والتاريخ والنحو ، وأنت مع هذا كله لا تحس مللا لأنك لا تقرأ أدباً متصلا ولا لغة متصلة ولا تاريخاً متصلا ولا نحواً متصلا ، نسوق لك على سبيل المثال هذا الباب الأخير من الكتاب وهو الباب الرابع والخمسون . وقد ميز شبه تميز فقيل فيه : « هذا باب قد تقدم ذكرنا إياه ووعدنا استقصاءه »

وهو يعنى الحديث عن الحيوان من حيث تعريفه وتنكيره وتذكيره وتأنيثه . وسوف تجد أن الحديث عن هذا سوف لا يستوعب كثيراً . كما يعنى خطباً ومواعظ ورسائل أرجأ ذكرها أولا ، يقول :

اعلم أن كل شيء من الحيوان كان مما يخبر الناس عنه كما يخبرون عن أنفسهم ومما يقتنونه ويتخذونه فبهم حاجة إلى الفصل بين معرفته ونكرته ومذكره ومؤنثه ، تقول : جاءنى رجل . إذا لم تدر من هو بعينه ، أو دريت فلم ترد أن تبين ، ثم تعرفه لصاحبك إذا أردت ذلك إما بألف ولام ، وإما باسم معروف أو إضافة أو غير ذلك . وكذلك يفصل الناس بين الخيل بأسماء أو نعوت يعرفون بها بعضها من بعض ، وكذلك الشاء والكلاب والإبل ، ولولا تميز بعضها من بعض لم يستقم الإخبار عنها والاختصاص بما أريد منها ، فإذا كان الشيء ليس مما يتخذونه لم يحتاجوا إلى التميز بين بعضه وبعض ، يقول الرجل : رأيت الأسد . فليس يعنى أسداً بعينه ولكن يريد الواحد من الجنس الذى قد عرفت ، وكذلك الذئب والعقرب والحية وما أشبه ذلك ، ألا ترى أن ابن عرس وسام أبرص وأم حبين وأبا الحارث وأبا الحصين معارف ، لا على أن تميز بعضها من بعض ولكن تعريف الجنس ، وقولك ابن مخاض وابن لبون وابن ماء ، نكرات لأن هذا مما يتخذه الناس ، وابن ماء إنما هو مضاف إلى الماء الذى يعرف ، فاذا أردت التعريف من هذه لهذه النكرات أدخلت فيما أضيفت إليه الألف واللام أو لقبتها ألقاباً تعرف بها كزيد وعمرو .

واعلم أن كل جمع مؤنث ، لأنك تريد معنى جماعة ولا تذكر من ذلك إلا ما كان فعله يجرى بالواو والنون فى الجمع ، وذلك كل ما يعقل ، تقول : مسلم ومسلمون ، كما تقول : قوم يسلمون ، وتقول للجمال : هى تسير ، وهن يسرن ، كما تقول للمؤنث . لأن أفعالها على ذلك . وكذلك الموات . قال الله عز وجل فى الأصنام (رب انهن أضللن كثيراً من الناس) والواحد مذكر . وقال المفسرون فى قوله : (إن يدعون من دونه إلا إناثاً) قالوا : الموات . فكل ما خرج عما يعقل فجمعه بالتأنيث وفعله عليه لا يكون إلا ذلك . إلا ما كان من باب المنقوص ، نحو سنين وعزين . وليس هذا موضعه . وجملته أنه لا يكون إلا مؤنثاً . فلهذا كان يقع على بعض هذا الضرب الاسم المؤنث فيجمع الذكر والأنثى . فمن ذلك قولهم : عقرب . فهو اسم مؤنث ، إلا أنك انعرفت الذكر قلت : هذا عقرب . وكذلك الحية . تقول للأنثى : هذه حية ، وللذكر : هذا حية . قال جرير :

إن الحفافيث منكم يا بنى لجأ
يطرقن حيث يصول الحية الذكر

قال الأخفش : الحفافيث : ضرب من الحيات يكون صغير الجرم ينتفخ ويعظم وينفخ نفخاً شديداً لا غائلة له .

وتقول : هذا بطة للذكر ، وهذه بطة للأنثى ، وهذا دجاجة ، وهذه دجاجة . قال جرير :

لما تذكرت بالديرين أرقنى
صوت الدجاج وقرع بالنواقيس

يريد زقاء الديوك . فالاسم الذى يجمعهما : دجاجة للذكر والأنثى ، ثم يخص الذكر بأن يقال : ديك . وكذلك تقول : هذا بقرة ، لهما جميعاً ، وهذا حبارى . ثم يخص الذكر . فتقول : ثور . وتقول للذكر من الحبارى : خرب . فعلى هذا يجرى هذا الباب . وكل ما لم نذكره فهذا سبيله .

وقد كنا أرجأنا أشياء ذكرنا أنا سنذكرها فى آخر هذا الكتاب . منها خطب ومواعظ ورسائل . ونحن ذاكرون ما تهيأ من ذلك ان شاء الله :

قال الأصمعى فيما بلغنى : خطبنا أعرابى بالبادية فحمد الله واستغفره ووحده وصلى على نبيه فبلغ فى

إيجاز ثم قال : أيها الناس إن الدنيا دار بلاغ ، والآخرة دار قرار ، فخذوا من ممركم لمقركم ولا تهتكوا أستاركم عند من لا تخفى عليه أسراركم . فى الدنيا كنتم ولغيرها خلقتم . أقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم . والمصلى عليه رسول الله والمدعو له الخليفة والأمير جعفر بن سليمان .

وحدثت فى بعض الأسانيد أن عمر بن عبد العزيز قال فى خطبة له : أيها الناس إنما الدنيا أمل مخترم ، وأجل منتقص ، وبلاغ إلى دار غيرها ، وسير إلى الموت ليس فيه تعريج . فرحم الله امرأ فكر فى أمره . ونصح لنفسه ، وراقب ربه ، واستقال ذنبه ، ونور قلبه .

أيها الناس قد علمتم أن أباكم قد أخرج من الجنة بذنب واحد ، وأن ربكم وعد على التوبة ، فليكن أحدكم من ذنبه على وجل ، ومن ربه على أمل .

ويروى أن رجلا معروفاً — ذهب اسمه عنى — قال : أتيت ابن عمر فقلت : أتحجب الجنة لعامل بكل الخيرات وهو مشرك ؟ فقال : لا . فقلت له : أتجب النار لعامل بالشر كله وهو موحد ؟ قال : عش ولا تغتر .

قال : وأتيت ابن عباس فسألته فأجابنى بمثل جوابه سواء ، وقال : عش ولا تغتر .

قال : وحدثنى بهذا الحديث القاضى — يعنى اسماعيل بن اسحاق —

وذكر العتبى ، أحسبه عن أبيه عن هشام بن صالح عن سعد القصر ، قال : خطب الناس بالموسم عتبة فى سنة إحدى وأربعين ، وعهد الناس حديث بالفتنة ، فاستفتح ثم قال : أيها الناس ، إنا قد ولينا هذا الموضع الذى يضاعف الله فيه للمحسن الأجر وعلى المسىء الوزر . فلا تمدوا الأعناق إلى غيرنا فإنها تنقطع دوننا ، ورب متمن حتفه فى أمنيته ، اقبلوا العافية ما قبلناها منكم وفيكم ، واياكم ولو ، فقد أتعبت من كان قبلكم ، ولن تريح من بعدكم ، فاسألوا الله أن يعين كلا على كل . فنعق به أعرابى من مؤخر المسجد فقال : أيها الخليفة . فقال : لستُ به ولم تُبعد . قال : فيا أخاه . قال : قد أسمعت فقل . فقال : والله لأن تحسنوا وقد أسأنا خير لكم من أن تسيئوا وقد أحسنا ، فان كان الإحسان لكم فما أحقكم باستتمامه ، وان كان لنا فما أحقكم بمكافأتنا . رجل من بنى عامر يمت إليكم بالعمومة ، ويختص إليكم بالخؤولة ، وقد وطئه زمان وكثرة عيال ، وفيه أجر وعنده شكر . فقال عتبة : أستعيذ بالله منك وأستعينه عليك ، قد أمرت لك بغناك فليت اسراعنا إليك يقوم بابطائنا عنك .

قال : وخطب الناس معاوية بن أبى سفيان فحمد الله وصلى على نبيه ثم قال : أيها الناس ، إنى من زرع قد استُحصد ، ولن يأتيكم بعدى إلا من أنا خير منه ، كما لم يكن قبلى إلا من هو خير منى .

فلما مات دخل الناس على يزيد يعزونه بأبيه ويهنئونه بالخلافة ، فجعلوا يقولون ، حتى دخل رجل من ثقيف فقال : السلام عليك أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته ، إنك قد فجعت بخير الآباء وأعطيت جميع الأشياء ، فاصبر على الرزيئة واحمد الله على حسن العطية ، فلا أعطى أحد كما أعطيت ، ولا رزئ كما رزئت . فقام ابن همام السلولى فأنشده شعراً كأنما فاوضه الثقفى ، فقال :

اصبر يزيد فقد فارقت ذا مقة
واشكر بلاء الذى بالملك أصفاكا
أصبحت تملك هذا الخلق كلهم
فأنت ترعاهم والله يرعـاكا
ما إن رزى أحد فى الناس نعلمه
كما رزئت ولا عقبى كعقباكا
وفى معاوية الباقى لنـا خلف
إذا نعيت ولا نسمع بمنعاكا

ويروى أن خالد ابن صفوان دخل على يزيد ابن المهلب وهو يتغدى فقـال : ادن فكل يا أبا صفوان . فقـال : أصلح الله الأمير لقـد أكلت أكلة لست ناسيهـا . قال : وما أكلت ؟ قال : أتيت ضيعتى لإبان الغراس وأوان العمارة فجلت فيها جولة حتى إذا صخدت الشمس وأزمعت بالركود ملت إلى غرفة لى هفافة فى حديقة قد فتحت أبوابها ونضحت بالماء جوانبها وفرشت أرضها بأنواع الرياحين من بين ضيمران نافح ، وسمسق فائح ، وأقحوان زاهر ، وورد ناضر ، ثم أتيت بخبز أرز كأنه قطع العقيق ، وسمك بنانى بيض البطون زرق العيون سود المتون عراض السرر غلاظ القصر ، ودُقة وخُاول ومُرى وبقول : ثم أتيت برطب أصفر صاف غير أكدر لم تبتذله الأيدى ولم يهشمه كيل المكاييل ، فأكلت هذا ثم هذا . فقال يزيد : يا بن صفوان لألف جَريب من كلامك مزروع خير من ألف جريب مذروع .

* * *

ونحن ذاكرون الرسائل بين أمير المؤمنين المنصور وبين محمد بن عبدالله بن حسن العلوى كما وعدنا فى أول الكتاب ونختصر ما يجوز ذكره منه ونمسك عن الباقى فقد قيل : الراوية أحد الشاتمين .

قال : لما خرج محمد بن عبدالله على المنصور كتب إليه المنصور : بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله عبد الله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبد الله . أما بعد (فإنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم) ولك عهد الله وذمته وميثاقه وحق نبيه محمد إن تبت من قبل أن أقدر عليك أن أؤمنك على نفسك وولدك وإخوتك ومن بايعك وتابعك وجميع شيعتك ، وأن أعطيك ألف ألف درهم وأنزلك من البلاد حيث شئت وأقضى لك ما شئت من الحاجات وأن أطلق ما فى سجنى من أهل بيتك وشيعتك وأنصارك ، ثم لا أتتبع أحداً منكم بمكروه . فان شئت أن تتوثق لنفسك فوجه إلى من يأخذ لك من الميثاق والعهد والأمان ما أحببت والسلام .

فكتب إليه محمد بن عبدالله : بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله محمد المهدى أمير المؤمنين إلى عبدالله ابن محمد أما بعد (طسم تلك آيات الكتاب المبين . نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق ، لقوم يؤمنون . إن فرعون علا فى الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يُذبِّح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين . ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين . ونمكّن لهم فى الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) وأنا أعرض عليك من الأمان مثل الذى أعطيتنى ، وقد تعلم أن الحق حقنا ، وأنكم إنما طلبتموه بنا ونهضتم فيه بشيعتنا ، وخطبتموه بفضلنا ، وإن أبانا علياً عليه السلام كان الوصى والإمام فكيف ورثتموه دوننا ونحن أحياء ، وقد علمت أنه ليس أحد من بنى هاشم يمت بمثل فضلنا ولا يفخر بمثل قديمنا وحديثنا ونسبنا وسببنا ، وأنا بنو أم رسول الله فاطمة بنت عمرو فى الجاهلية دونكم ، وبنو ابنته فاطمة فى الإسلام من بينكم فأنا أوسط بنى هاشم نسبا ، وخيرهم أماً وأباً ، لم تلدنى العجم ولم تُعرق فىَّ أمهات الأولاد ، وأن الله تبارك وتعالى لم يزل يختار لنا فولدنى من النبيين أفضلهم محمد صلى الله عليه وسلم ومن أصحابه أقدمهم إسلاماً وأوسعهم علماً وأكثرهم جهاداً على بن أبى طالب ، ومن نسائه أفضلهن خديجة بنت خويلد أول من آمن بالله وصلى إلى القبلة ، ومن بناته فاطمة أفضلهن وسيدة نساء أهل الجنة ، ومن المولودين فى

الإسلام الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة ، ثم قد علمت أن هاشماً ولد علياً مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، وأن رسول الله ولدنى مرتين من قبل جدى الحسن والحسين ، فما زال الله يختار لى حتى اختار لى فى النار ، فولدنى أرفع الناس درجة فى الجنة وأهون أهل النار عذاباً ، فأنا ابن خير الأخيار وابن خير الأشرار وابن خير أهل الجنة وابن خير أهل النار . ولك عهد الله إن دخلت فى بيعتى أن أؤمنك على نفسك وولدك ، وكل ما أصبته إلا حداً من حدود الله، أو حقاً لمسلم أو معاهد. فقد علمت ما يلزمك فى ذلك، فأنا أوفى بالعهد منك وأحرى لقبول الأمان . فأما أمانك الذى عرضت على فأى الأمانات هو ، أأمان ابن هبيرة أم أمان عمك عبدالله بن على ، أم أمان أبى مسلم ؟ ، والسلام .

فكتب إليه المنصور : بسم الله الرحمن الرحيم . من عبدالله عبدالله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبدالله . أما بعد فقد أتانى كتابك وبلغنى كلامك ، فاذا جل فخرك بالنساء لتضل به الجفاة والغوغاء ، ولم يجعل الله النساء كالعمومة ولا الآباء كالعصبة والأولياء ، ولقد جعل العم أباً وبدأ به على الوالد الأدنى فقال جل ثناؤه عن نبيه عليه السلام (واتبعت ملة آبائى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب (ولقد علمت أن الله تبارك وتعالى بعث محمداً وعمومته أربعة فأجابه اثنان أحدهما أبى ، وكفر اثنان أحدهما أبوك . فأما ما ذكرت من النساء وقراباتهن فلو أعطين على قرب الأنساب وحق الأحساب لكان الخير كله لآمنة بنت وهب . ولكن الله يختار لدينه من يشاء من خلقه . فأما ما ذكرت من فاطمة أم أبى طالب فان الله لم يهد أحداً من ولدها للإسلام ، ولو فعل لكان عبدالله بن عبد المطلب أولاهم بكل خير فى الآخرة والأولى . وأسعدهم بدخول الجنة غداً ، ولكن الله أبى ذلك فقال (إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) فأما ما ذكرت من فاطمة بنت أسد أم علي بن أبى طالب ، وفاطمة أم الحسن ، وأن هاشماً ولد علياً مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، فخير الأولين والآخرين محمد رسول الله ، لم يلده هاشم إلا مرة واحدة، ولم يلده عبد المطلب إلا مرة واحدة . وأما ما ذكرت من أنك ابن رسول الله فان الله عز وجل أبى ذلك فقال (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) ولكنكم بنو ابنته وإنها لقرابة قريبة غير أنها امرأة لا تحوز الميراث ، ولا يجوز أن تؤم فكيف تورث الإمامة من قبلها . ولقد طلب بها أبوك بكل وجه فأخرجها تخاصم ومرضها سراً ودفنها ليلا، فأبى الناس إلا تقديم الشيخين . ولقد حضر أبوك وفاة رسول الله فأمر بالصلاة غيره ، ثم أخذ الناس رجلا رجلا فلم يأخذوا أباك فيهم ، ثم كان فى أصحاب الشورى فكل دفعه عنها . بايع عبد الرحمن عثمان وقبلها عثمان وحارب أباك طلحة والزبير ودعا سعداً إلى بيعته فأغلق بابه دونه ، ثم بايع معاوية بعده وأفضى أمر جدك إلى أبيك الحسن فسلمه إلى معاوية بخرق ودراهم ، وأسلم فى يديه شيعته وخرج إلى المدينة فدفع الأمر إلى غير أهله وأخذ مالا من غير حله ، فان كان لكم فيها شيء فقد بعتموه. فأما قولك: إن الله اختار لك فى الكفر فجعل أباك أهون أهل النار عذاباً. فليس فى الشر خيار ولا من عذاب الله هين ، ولا ينبغى لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يفخر بالنار وسترد فتعلم (وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون) . وأما قولك: إنك لم تلدك العجم ولم تعرق فيك أمهات الأولاد وأنك أوسط بنى هاشم نسباً وخيرهم أماً وأباً ، فقد رأيتك فخرت على بنى هاشم طراً وقدمت نفسك على من هو خير منك أولا وآخراً وأصلا وفصلا . فخرت على إبراهيم بن رسول الله ، وعلى والد ولده ، فانظر ويحك أين تكون من الله غدا، وما ولد فيكم مولود بعد وفاة رسول الله أفضل من على بن الحسين ، وهو لأم ولد ولقد كان خيراً من

جدك حسن بن حسن ، ثم ابنه محمد بن على خير من أبيك ، وجدته أم ولد ، ثم ابنه جعفر وهو خير منك . ولقد علمت أن جدك علياً حكم حكمين وأعطاهما عهده وميثاقه على الرضى بما حكما به ، فاجتمعا على خلعه ، ثم خرج عمك الحسين بن على على ابن مرجانة فكان الناس الذين معه عليه حتى قتلوه ثم أتوا بكم على الأقتاب بغير أوطية كالسبي المجلوب إلى الشام . ثم خرج منكم غير واحد فقتلتكم بنو أمية وحرقوكم بالنار وصلبوكم على جذوع النخل . حتى خرجنا عليهم فأدركنا بثأركم إذ لم تدركوه ورفعنا أقداركم وأورثناكم أرضهم وديارهم بعد أن كانوا يلعنون أباك فى أدبار الصلاة المكتوبة كما تلعن الكفرة فعنفناهم وكفرناهم وبينا فضله وأشدنا بذكره ، فاتخذت ذلك علينا حجة وظننت أنا لما ذكرنا من فضل على أنا قدمناه على حمزة والعباس وجعفر ، كل أولئك مضوا سالمين مسلماً منهم وابتلى أبوك بالدماء ، ولقد علمت أن مآثرنا فى الجاهلية سقاية الحجيج الأعظم وولاية زمزم وكانت للعباس دون إخوته فنازعنا فيها أبوك إلى عمر فقضى لنا عمر عليه ، وتوفى رسول الله وليس من عمومته أحد حياً إلا العباس فكان وارثه دون بنى عبد المطلب . وطلب الخلافة غير واحد من بنى هاشم فلم ينلها إلا ولده ، فاجتمع للعباس أنه أبو رسول الله خاتم الأنبياء وبنوه القادة الخلفاء فقد ذهب بفضل القدم والحديث ، ولولا أن العباس أخرج إلى بدر كرهاً لمات عماك طالب وعقيل جوعاً أو يلحسا جفان عتبة وشيبة ، فأذهب عنهما العار والشنار . ولقد جاء الإسلام والعباس يمون أبا طالب للأزمة التى أصابتهم ، ثم فدى عقيلا يوم بدر فقدّمناكم فى الكفر وفديناكم من الأسر ، ورثنا دونكم خاتم الأنبياء وحزنا شرف الآباء وأدركنا من ثأركم ما عجزتم عنه ، ووضعناكم بحيث لم تضعوا أنفسكم والسلام .

ثم مضى المبرد يذكر شيئاً من هذه الرسائل على وفق ما رسم ، إلى أن يقول :

هذا الكتاب قد وفيناه جميع حقوقه . ووفينا بجميع شروطه ، إلا ما أذهل عنه النسيان ، فانه قلما يخلى من ذلك ، ونحن خاتموه بأشعار طريفة ، وآخر ذلك نختم به آيات من كتاب الله عز وجل بالتوقيف على معانيها إن شاء الله .

قال الشاعر :

اذكر مجالس من بنى أسد
بعدوا وحن إليهم القلب
الشرق منزلنا ومنزلهم
غرب وأنى الشرق والغرب
من كل أبيض جلّ زينته
مسك أحم وصارم عضب

وقال آخر :

حياة أبى العوام زين لقومه
لكل امرئ قاس الأمور وجربا
ونعتب أحياناً عليه ولو مضى
لكنّا على الباقى من الناس أعتبا

وقال مسلم :

حياتك يا بن سعدان بن يحيى
حياة للمكارم والمعالى
جابت لك الثناء فجاء عفواً
ونفس الشكر مطلقة العقال
وترجعنى إليك وان نأت بى
ديارى عنك تجربة الرجال

وقيل فى المثل : المبالغة فى النصيحة تقع بك على عظيم الظنة .

وأنشدنى العباس بن الفرج الرياشى :

وكم سقتُ فى آثاركم من نصيحة
وقد يستفيد الظنة المتنصح

وأنشدني الرياشي :

إذا الأمر أغنى عنك حِنْويه فاجتنب
معــرّة أمــر أنت عنه بمعزل

وقال العتابي :

لا ترج رجعــة مــذنب
خلط احتجـاجـا باعتذار

وقال أيضاً :

وفيتُ كلّ خليل ودّني ثمنا
إلا المؤمّــل دولاتي وأيـامي

إلى أن يقول :

وقيل للعتابي : ما أقرب البلاغة ؟ قال : أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام القائل ، ولا يؤتى القائل من سوء فهم السامع . وقال ابن يسير :

قدّر لرجلك قبل الخطو منزلها
فمن علا زلقا عن غـرة زلقا

وكان يقال : اصمت لتفهم ، واذكر لتعلم ، وقل لتذلق .

ونذكر آيات من القرآن ربمـا غلط في مجازها النحويون . قال الله عز وجل (إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه) مجاز الآية أن المفعول الأول محذوف ومعناه : يخوفكم من أوليائه . وفي القرآن : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ، والشهر لا يغيب عنه أحد ، ومجاز الآية : فمن كان منكم شاهداً بلده في الشهر فليصمه ، والتقدير : فمن شهد منكم . أي فمن كان شاهداً في شهر رمضان فليصمه . نصب الظرف لا نصب المفعول به . وفي القرآن في مخاطبة فرعون : (فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية) فليس معنى ننجيك نخلصك ، ولكن نلقيك على نجوة من الأرض ببدنك بدرعك ، يدل على ذلك (لتكون لمن خلفك آية) وفي القرآن : (يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم) ، فالوقف ، يخرجون الرسول وإياكم ، أي : ويخرجونكم لأن تؤمنوا بالله ربكم .

ثم يختم الكتاب بقوله « وصلى الله على محمد خاتم النبيين ونستغفر الله مما قلناه من عمد وقصد وزلل وخلل »

° ° °

هذا هو كتاب الكامل صورناه لك لتعرف أن ابن خلدون لم يبعد عن الحق حين قال : سمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول فن الأدب وأزمانه أربعة دواوين ، وهي : كتاب الكامل للمبرد وأدب الكاتب لابن قتيبة ، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي ، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع منها .

فهذا حكم الشيوخ القارئين . يجمعون على هذه الأربعة ، ويجمعون على جعل كتاب الكامل على رأسها .

° ° °

وكتاب الكامل للمبرد قد طبع طبعة أولى في ليبسك سنة ١٨٦٤ م ، ثم طبع في الآستانة في نحو سنة ١٨٧٠ م ، ثم في مصر في نحو سنة ١٩٠٠ م .

وحين وكل إلى المرحوم الأستاذ سيد بن علي المرصفي مطالعة هذا الكتاب في الأزهر رأى أن يضيف إليه شرحاً فوضع كتابه « رغبة الآمل من كتاب الكامل » وجعله في أجزاء ثمانية ضمنه شروحاً كثيرة غزيرة .

وقد طبع هذا الكتاب في مصر سنة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٧ م .

ويذكر حاجي خليفه في كتابه كشف الظنون أن ثمة شرحاً لكتاب الكامل باسم محمد بن يوسف المازني السرقسطي المتوفى سنة ٥٣٨ هـ . غير أن هذا الشرح لم يقع لنا .

المبادئ الأولى لهربرت اسبنسر

بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب – جامعة القاهرة

١ — مقدمة عامة

إذا كان كثير من الناقدين — وفى مقدمتهم العالم الإنجليزى الكبير داروين نفسه — قد اعترفوا بأن هربرت اسپنسر أعظم فيلسوف انجليزى شهده القرن التاسع عشر ، فإن أحداً من المفكرين لم يستهدف لحملات النُّقّاد وتجريح الكُتّاب قدر ما استهدف صاحب كتاب « المبادئ الأولى » . وليس بدعاً ألا تلقى فلسفة هربرت اسپنسر أى رواج عندنا. فقد شاع عن صاحبها أنه مادىّ لا يعترف بالأخلاق ، ملحد لا يسلم بوجود حقيقة إلهية ! ولعلّ هذا الاتهام الظالم هو المسئول — إلى حد غير قليل — عن إحجام معظم المشتغلين بالفلسفة عندنا عن التفكير فى نقل أى كتاب من كتب هربرت اسپنسر إلى لغتنا العربية .

ولكن مؤرخ الفكر الفلسفى فى القرن التاسع عشر لا يسعه سوى أن يتوقف طويلاً عند هذا الفيلسوف الإنجليزى الكبير : فقد كان لمذهب هربرت اسپنسر فى التطور — بلا نزاع — تأثير كبير على معظم الحركات الفلسفية التى ظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ونحن نعرف كيف أن برجسون نفسه قد وقع — فى بداية حياته الفكرية — تحت تأثير فلسفة اسپنسر فى التطور ؛ فضلا عن أن كثيراً من المفكرين الإنجليز قد وجدوا فى نزعته « اللاأدريّة » اتجاهاً فكرياً مشروعاً أخذوا على عاتقهم المناداة به والدعوة إليه .

ولئن كانت الفلسفة التطورية التى دعا إليها هربرت اسپنسر قد لقيت معارضة شديدة من جانب معظم رجال الدين وبعض أهل العلم ، إلا أنه من المؤكد أن كتاب « المبادئ الأولى » الذى وضع فيه اسپنسر الدعائم الأولى لهذه الفلسفة قد بقى كتاباً خالداً فى تاريخ الفكر الحديث ، خصوصاً وأن الكُتّاب قد اهتموا بنقله إلى معظم اللغات الأوروبية ؛ كما ظهرت له أيضاً ترجمة باللغة الروسية نفسها . وليس فى استطاعة أى مشتغل بالفلسفة أن يضرب صفحاً عن هذا المؤلف الكبير : فانه واحد من تلك الروائع الفلسفية النادرة التى تظهر فيها قدرة هائلة على التحليل والتركيب ، وبراعة فائقة فى الاستقصاء والاستيعاب . وقد قيل إنه لو قُدّر لكل كتب هربرت اسپنسر أن تختفى من عالم الوجود ، مع بقاء كتاب « المبادئ الأولى » وحده ، لكان هذا الكتاب بمفرده كفيلا

بتسجيل اسم صاحبه فى سجل الخالدين من رجال الفكر . ولا غرابة فى ذلك : فان كتاب « المبادئ الأولى » بناء فكرىّ شامخ قد شيّده عملاق من عمالقة الفكر الحديث ، وهو – بلا شك – قد أصبح اليوم واحداً من تلك الكتب الكلاسيكية التى يعود إليها بين الحين والآخر مؤرّخو الفكر الفلسفى الحديث لكى يتعرّفوا على أصول الكثير من الحركات الفلسفية المعاصرة فى النصف الأول من القرن العشرين .

٢ – حياة اسبنسر وإنتاجه الفكرى

ولد هربرت اسپنسر بمدينة دربى Derby فى السابع والعشرين من شهر ابريل عام ١٨٢٠ . وقد كان أبوه مدرّساً ناجحاً يؤمن بضرورة قيام التربية على مبدأ « الاستقلال الذاتى » ، اعتقاداً منه بأن المرء لا يحصّل ثقافة فكرية ذات بال ، اللهمّ إلا عن طريق التربية الذاتية . ولعلّ هذا هو السبب فى أن السيّد جورج اسپنسر قد آثر ألا يفرض على ابنه هربرت أىّ مذهب عقلى بعينه ، أو أية عقيدة دينية بعينها ، فضلاً عن أنه كان متسامحاً معه كل التسامح فى شتى أمور تعليمه ، وفى كل مراحل تحصيله الدراسى . ومع ذلك فقد كانت البيئة العائلية التى نشأ فيها هربرت اسپنسر ملائمة لذلك الاتجاه العقلى الذى اتخذه فيلسوفنا من بعد : إذ كان معظم اهتمام الأسرة موجها نحو المسائل العلمية ، والدينية ، والاجتماعية ، دون أن يقترن هذا الاهتمام بأى ميل إلى العناية بمسائل التاريخ ، والأدب ، والفنون الجميلة . ويُقال إن هربرت اسپنسر أظهر منذ صباه اهتماماً كبيراً بدراسة التاريخ الطبيعى وعلم الأحياء : فكان يجد لذة قصوى فى تتبع نموّ الحشرات ، وقراءة كتب العلوم . ولما بلغ هربرت اسپنسر الثالثة عشرة من عمره ، أرسله أبوه إلى « هنتون » Hinton عند عمّه توماس اسپنسر الذى كان معروفاً – بين رجال الدين – بقسوته وصرامته : فتكفل هذا العمّ بتلقين ابن أخيه مبادئ اللاتينية ، ونظريات الجبر والهندسة . ولكن هربرت اسپنسر كان شاباً عنيداً يميل إلى التمرد على السلطة : وينزع نحو تأكيد فرديته بكل حدة ، فكان عمّه يجد صعوبة كبرى فى كبح جماحه وترويض شراسته ! ولعلّ هذا ما حدا بوالده إلى أن يكتب إليه قائلاً : « إن معظم أخطائك إنما ترجع إلى حُسْن ظنك بنفسك ، وميلك إلى المبالغة فى تقدير مكاسبك العلمية » ! ومع ذلك ، فقد كان من آثار تلك الروح الاستقلالية الذاتية ، وذلك الميل البالغ إلى النزعة التجريبية ، أن تمكن هربرت اسپنسر – فى السادسة عشرة من عمره – من أن ينشر مقالاً عن ظاهرة « التبلور » فى مجلة علمية محترمة كانت تُدْعى "Bath Magazine" (١٨٣٦) .

وعلى الرغم من أن آل اسپنسر كانوا يريدون هربرت أن يصبح معلّماً ، إلاّ أن الشاب المتمرّد لم يلبث أن ترك الدراسة عام ١٨٣٨ لكى يعمل مهندساً فى سكك حديد برمنجهام وجلوكستر : ويقال إن هربرت اسپنسر أظهر براعة فائقة فى ميدان الهندسة وأعمال المساحة ، حتى أن كثيراً من رسومه وخرائطه ما زال محفوظاً فى متحف مدينة دربى . ولكن اسپنسر لم يَبْقَ فى هذا المنصب أكثر من ثلاث سنوات : إذ لم يكد يبلغ الواحدة والعشرين من عمره ، حتى استهوته المناقشات السياسية والمسائل الاجتماعية التى كانت تقلق بال مواطنيه فى ذلك الوقت ، فسرعان ما اتجه إلى كتابة مقالات فى فن الحكم ، وفى بعض المسائل الأخلاقية (كموضوع التعاطف أو المشاركة الوجدانية) . وقد لقيت هذه المقالات استحساناً كبيراً من جانب النقاد ، فلم يلبث هربرت اسبنسر أن ظفر بمنصب محرر مساعد بصحيفة « الاقتصادى » Economist

عام ١٨٤٤ ، ولم يكن عندئذ قد جاوز الرابعة والعشرين من عمره ... ثمّ كانت ثمرة تأملاته الفلسفية الأولى كتابه فى «الاستاتيكا الاجتماعية» Social Statics (أو التوازن الاجتماعى)، وهو الكتاب الذى ظهر عام ١٨٥٠ فكشف عن نزعات اسپنسر الفردية ، وأظهر ميله إلى تصوّر «التطور الاجتماعى» على غرار الترقى العضوىّ أو التطور البيولوجىّ . ويقال إن سپنسر كان قد اعتزم تسمية كتابه باسم «مذهب فى الأخلاق الاجتماعية والسياسية» ، ولكنه عدل عن هذا العنوان فى آخر لحظة ! ومهما يكن من شىء ، فقد شرع هربرت اسپنسر يفكر جديًّا — منذ ذلك الوقت — فى إقامة فلسفة تركيبية أو «نسق مذهبىّ» يوحّد عن طريقه شتى المعارف البشرية ، بما فى ذلك علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الأخلاق، وعلم الاجتماع. ولما اختمرت هذه الفكرة فى ذهنه ، طلع على الناس عام ١٨٥٥ بكتاب فى «مبادىء علـم النفس» Principles of Psychology كان بمثابة الحلقة الأولى فى سلسلة «الفلسفة التأليفية» (أو التركيبية) : synthetic philosophy التى أخذ على عاتقه تدوين أصولها . وربما كانت ميزة هذا الكتاب أنه كان بمثابة المحاولة الأولى من نوعها فى تاريخ علم النفس من أجل تطبيق نظرية التطور على الظواهر النفسية ، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه أرجع الحالات الشعورية المعقدة إلى عمليات عصبية بسيطة ، فجعل من الذهن مجرد حركة بين أجزاء المادة !

ولم تكد تمضى سنتان على ظهور هذا الكتاب ، حتى ظهر لسپنسر مقال قيّم عرض فيه أهمّ أسس فلسفة التطور بعنوان : «التقدم : قانونه وعلته» (سنة ١٨٥٧) . وقد حاول اسپنسر فى هذا البحث الهامّ أن يتتبّع شتى العمليات التطورية فى مجالات الظواهر المختلفة ، فلم يكتفِ بتعقّبها فى كل من الطبيعتين العضوية وغير العضوية ، بل تعقّبها أيضاً فى مضمارَىْ الأخلاق والاجتماع . وقد أشاد داروين فى مقدمة كتابه «أصل الأنواع» Origin of Species (الذى ظهر عام ١٨٥٩) بمقال هربرْت اسپنسر المشار إليه ، كما اعتبر صاحبه واحداً من القلائل الذين سبقوه إلى نظريته . وقد وجد هربرت اسپنسر نفسه مضطرًّا — بَعْدَ ظهور هذا الكتاب العلمى الخطير — إلى تعديل بعض آرائه الخاصة بالتطور العضوى ، ولكنه ظلّ متمسكاً بموقفه التطورى الخاص فيما يتعلق بترقى الجهاز الاجتماعى من جهة ، وفيما يتعلق ببعض الاعتبارات الأخلاقية والميتافيزيقية من جهة أخرى .

ولم يلبث فيلسوفنا أن تحقق من أنه إذا كان له أن يصوغ «فلسفته التأليفية» على صورة نَسَق منطقىّ متماسك ، فلا بد له بادىء ذى بدء من أن يضع الأسس العامة لمذهبه على صورة «مبادىء» تكون بمثابة الدعائم الأولى لنظريته فى التطور . ومن هنا فقد طلع هربرت اسپنسر على الناس — عام ١٨٦٠ — بمشروع تخطيطى لهذه «الفلسفة التأليفية» التى أراد لها أن تضمّ مسائل الحياة ، والنفس ، والاجتماع ، والأخلاق . وقد ظهر الكتاب الأول من هذه المجموعة عام ١٨٦٢ بعنوان : «المبادىء الأولى» First Principles ، حاوياً للخطوط العامة لمذهب اسپنسر فى التطور ، ثم أعقبه كتاب «مبادىء علم الحياة» (١٨٦٤ — ١٨٦٧) فى مجلدين كبيرين ، فكان بمثابة تطبيق للمذهب على الطبيعة العضوية ، ولم يلبث اسپنسر أن أتبعه بكتابه الثالث فى «مبادىء علم النفس» (١٨٧٠ — ١٨٧٣) ، فكان بمثابة محاولة من أجل تطبيق مبدأ التطور على الظواهر النفسية . واستمر هربرت اسپنسر فى نشـاطه التأليفى فأصدر فى الفترة ما بين سنة ١٨٧٦ و سنة ١٨٩٦ كتابه الضخم «مبادئ علم الاجتماع» فى ثلاثة أجزاء تعرض فى الجزء الأول منها لدراسة طبيعة الظواهر الاجتماعية، وحاول أن يستقرئ قوانين الحياة الاجتماعية

كما درس تطور الحكومات وشتى مظاهر التنظيم السياسي ... الخ . وأما فى الجزء الثانى منها فقد درس ضروباً ثلاثة من التنظيم : ألا وهى التنظيم الاكليريكى (أو الدينى) ، والتنظيم الطقسى ، والتنظيم الاقتصادى وأخيراً عرض اسپنسر فى الجزء الثالث من كتابه لدراسة التقدم اللغوى والترقى الذهنى والتطور الجمالى، كما اهتم بدراسة تطبيق نظريته فى التطور على التقدم الأخلاقى والترقى الاجتماعى بصفة عامة . ولم يلبث اسپنسر أن كرّس كتاباً بأكمله لدراسة الظاهرة الأخلاقية ، فأصدر فى الفترة ما بين عام ١٨٧٩ وعام ١٨٩٢ كتاباً هاماً فى جزأين بعنوان « مبادئ علم الأخلاق » عرض فى الجزء الأول منه لدراسة مُعطيات الأخلاق ، وحاول أن يستقرىء قوانين الحياة الأخلاقية ، كما اهتم بالبحث فى مبادىء السلوك الفردى ، بينما نراه يعرض فى الجزء الثانى منه لدراسة مفهوم العدالة وأخلاق التعاطف وطبيعة السعادة البشرية ... الخ .

ولهربرت اسپنسر أيضاً كتاب « فى التربية » Education ظهر عام ١٨٦١ ، وكتاب آخر فى « تصنيف العلوم » : Classification of Sciences ظهر عام ١٨٦٤ ، كما أن له « ترجمة ذاتيـــة » autobiography (سنة ١٨٦٤) حاول أن يكشف لنا فيها عن طبيعة تكوينه العقلى ، ونوع السمات الأخلاقية التى تميزت بها شخصيته . وقد اعترف فيلسوفنا فى ترجمته الذاتية بأنه كان يملك « غريزة هندسية » جعلته يغرم بالنظام غراماً لا حدّ له ، فكان يجد لذة قصوى فى تشييد نَسَق عقلى متكامل ، وكان يركّب مذهبه الفلسفى بمقدرة بنائية فائقة . وقد قضى اسپنسر ثلاثين عاماً ظل خلالها يستمتع بلذة تركيب مذهبه وتحقيق التوافق بين كل جزء من أجزائه وبين الإطار التطورى العام . ولم يكن اسپنسر مديناً فى هذا العمل لأى فيلسوف سابق: فانه — كما قال — لم يستطع أن يقرأ محاورات أفلاطون ، كما أنه لم يحاول يوماً أن يطالع بانتظام مقال لُوك فى العقل البشرى ، فضلا عن أنه لم يكد يقرأ كتاب كانْت فى « نقد العقل الخالص » حتى ألقى به جانباً : إذ وجد كانْت يقرر أن المكان والزمان ليسا إلاّ صورتين ذاتيتين كامنتين فى باطن الوعى البشرى ! ومن هنا فقد بقى إنتاج سپنسر الفكرىّ وليد تأملاته الشخصية ، حتى لقد قال چون ديوى أن اسپنسر كان يتمتع بمناعة عجيبة ضد كل عدوى ذهنية !

والحق أن السمة الأولى التى تميِّز بها تفكير هربرت اسپنسر عن كل تفكير فلسفى آخر إنما هى سمة «الاستقلال الفكرى» . صحيحٌ أننا نجد فى فلسفته أصداء لآراء فلاسفة إنجليز مثل هاملتون Hamilton ومانسل Mansel ولكن من المؤكد أن نزعة اسپنسر المسمَّاة بـ « اللاأدرية » Agnosticism قد تميَّزت بوضوح عن نزعة هذين الفيلسوفين فى « نسبية المعرفة» ولئن كنا نجد لدى فيلسوفنا تأثراً واضحاً بنظرية دارون فى التطوّر ، إلاّ أن فى مذهبه الميتافيزيقىّ العام نفحة روحية لا نكاد نجد لها نظيراً عند دارون . ومن هنا فقد ظل اسپنسر يؤمن بحقيقة مجهولة أراد من ورائها أن يعبّر عن شعوره بما فى الوجود من عمق وغموض وسرِّية ، وكأنمـــا عزّ عليه أن يظن البعض أنه قد استطاع أن يفض كل أسرار الوجود باهتدائه إلى مبدأ « التطور » .

وعلى الرغم من أن هربرت اسپنسر قد اصطدم فى حياته بالكثير من العوائق المادية والصحية والاجتماعية فانه قد ثابر على إنجاز مشروعه الفلسفى الضخم أكثر من ثلاثين سنة بصورة رائعة تدعو إلى الإعجاب . ولم تكن حالة اسپنسر المالية لتسمح له بتنفيذ هذا المشروع على حسابه الخاص ، ولكنه مع ذلك رفض الكثير من العروض السخية التى جاءته من كثيرين ، وفى مقدمتهم زميله الفيلسوف الإنجليزى المعروف

جون ستيوارت مِلْ . وكثيراً ما كان المعجبون به يرسلون إليه المنح والهدايا ، ولكنه كان يرفضها فى إباء وشمم . وهكذا واصل هربرت اسپنسر عمله الفلسفى الضخم بمثابرة عجيبة ، متحدّياً المرض وضيق ذات اليد ، إلى أن وافته المنية فى الثامن من ديسمبر عام ١٩٠٣ ، بعد حياة خصبة عامرة بالنشاط حافلة بالإنتاج .

٣ — تحليل كتاب « المبادئ الأولى »

قسّم هربرت اسپنسر كتابه الفلسفى الضخم إلى جزأين أساسيين أطلق على الأول منهما اسم « المجهول » أو « الحقيقة المستغلقة » Unknowable وسمّى الجزء الثانى منهما باسم « المعلوم » أو « الحقيقة القابلة للمعرفة » Knowable وسنحاول فيما يلى أن نقدّم للقارئ العربى خلاصة وافية لهذين الجزءين الأساسيين اللذين يتكون منهما الكتاب .

ا — المجهول : ينقسم الجزء الأول من كتاب اسپنسر إلى خمسة فصول ، يعرض فى الفصل الأول منها لدراسة كل من الدين والعلم ، ثم ينتقل فى الفصل الثانى إلى دراسة « الأفكار الدينية القصوى » ، لكى لايلبث فى الفصل الثالث أن يعرض بالبحث لدراسة « الأفكار العلمية القصوى » منتقلاً بعد ذلك إلى تناول مشكلة « نسبية المعرفة البشرية » فى الفصل الرابع ، لكى ينتهى إلى محاولة « التوفيق بين الدين والعلم » فى الفصل الخامس والأخير من هذا الباب.

ويبدأ فيلسوفنا دراسته بأن يبين لنا فى الفصل الموسوم باسم « الدين والعلم » أن هناك قبَساً من الحقيقة فى كل مذهب من المذاهب مهما كان من خطئه ، بل فى كل عقيدة من العقائد مهما كان من تهافتها . ومهما كان من أمر الخرافات العديدة أو الخزعبلات الكثيرة التى قد نلتقى بها لدى بعض أصحاب المعتقدات الدينية ، فان من المؤكد أن عقائدهم كانت تحتوى فى الأصل — إن لم نقل بأنها لازالت تحتوى حتى الآن — على قسط من الصواب (قل أو كثر) . وحسبنا أن ننظر إلى سائر الديانات التى طالما تمسّك بها البشر فى كل زمان ومكان ، لكى نتحقق من أنها جميعاً تشترك فى خاصية واحدة (على الأقل) ألا وهى الإيمان بحقيقة عليا تتجاوز نطاق العقل ، وتعدو دائرة الفهم . ففى العاطفة الدينية إحساس غامض بوجود قدرة فائقة للطبيعة هيهات للعقل البشرى أن يَسْبر غورها أو أن يفض أسرارها . وإذن فإن « الدين » ليس شيئاً مصطنعاً اخترعه العقل البشرى ، بوحى من نزوات خياله ، أو تحت تأثير مخاوفه وآماله : بل هو وليد تأثير الأشياء على الإنسان، بمعنى أنه رد فعل تلقائى للفكر والقلب البشريّين ؛ استجابة لتأثير العالم الخارجى على الموجود البشرى .

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى العلم : فإن العلم ليس ابتكاراً فائقاً للطبيعة تفتّق عنه ذهن الإنسان (كما وقع فى ظن أولئك الذين بالغوا فى تمجيده ، وقالوا بأنه فى تعارض تام مع المعرفة العادية) ، بل العلم هو التجربة اليومية العادية نفسها ، وقد أصبحت — بفعل تطورها الطبيعى — أكثر دقة وأشد عمقاً وأعظم ترابطاً ، وأقدر على تجاوز حدود الإدراك الحالى ، من التجربة العامية المبتذلة . وإذن فإن للعلم والدين أصلاً واحداً مشتركاً ، ما دام المصدر الذى يرتد إليه كل منهما إنما هو عملية احتكاك العقل البشرى بالعالم أو تفاعله مع الطبيعة . وتبعاً لذلك فإنه قد يكون من خَطَل الرأى أن نتساءل عن إمكان قيام « تعايش سلمى » بينهما : ما دام الواقع يشهد بأنهما قد عاشا دائماً جنباً إلى جنب ، وأنهما لا زالا يعيشان جنباً إلى جنب . حقاً إن العلم — فى الوقت الحاضر — قد يحاول فى بعض الأحيان النفاذ إلى المجال الخاص بالدين ، كما أن الدين قد يجور على العلم فيحاول

حل مشكلات لا يحلّها إلاّ العلم ، ولكن من المؤكد مع ذلك أننا لو نفذنا إلى أعماق كل منهما لاستطعنا أن نجد أساساً مشتركاً تتلاقى عنده الحقيقة الدينية مع الحقيقة العلمية . ولا بدّ لمثل هذا الأساس المشترك من أن يكون بمثابة حقيقة مجرَّدة إلى أعلى درجات التجريد ، حتى نضمن قيام ضرب من التوافق بين كل من الدين والعلم . فليس لنا أن نتوقف عند العقائد الدينية الجزئية ، أو عند الحقائق العلمية المحدَّدة ، بل لا بدّ لنا من البحث عن أعم الحقائق وأكثرها تجريداً ، حتى يتسنى لنا التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية . ولما كان الدين والعلم واقعتين كُبريَيْن تدخلان في تكوين عقل واحد بعينه ، وتستجيبان لمظهرين مختلفين من عالم واحد بعينه ، فإنه لابدّ من أن يكون ثمة انسجام جوهريّ بينهما ، وبالتالى فإن أشد الحقائق تجريداً فى الدين ، وأشد الحقائق تجريداً فى العلم ، لا بدّ من أن تكون فى خاتمة المطاف حقائق واحدة بعينها .

ثم يحدثنا اسپنسر فى الفصل الثانى من كتابه عن «الحقائق الدينية القصوى» (Ultimate scientific ideas) فيبين لنا كيف أن جانباً كبيراً من اهتمام الدين قد انصرف إلى دراسة مشكلة «أصل العالم» . ولو أننا نظرنا إلى الحلول المختلفة التى قدمتها لنا الأديان فى كل زمان ومكان لهذه المشكلة ، لوجدنا أنها لا تكاد تخرج عن احتمالات ثلاثة : فإما أن نقول بأن العالم قديم قد وُجد منذ الأزل ، أو نقول بأنه قد وُجد من تلقاء نفسه ، أو نقول بأن قوة خارجية هى التى أوجدته . ولكننا لو أخضعنا هذه الحلول الثلاثة للنقد الفلسفى الدقيق لألفينا أنها جميعاً لا تخرج عن كونها آراء متهافتة لا تقبل التعقل : لأنها تنطوى على متناقضات أصلية هيهات للعقل أن يتكفل بحلّها ! وسواء نسبنا إلى العالم «وجوداً ذاتياً» self-existence أم قلنا بأنه قد وُجد من تلقاء ذاته ، أم قلنا بأنه من خلق قوة خارجية ، فإننا فى كل هذه الحالات إنما نتصوّر إمكان وجود شئ يكون هو نفسه علة لذاته ! ولا تختلف النزعة التأليهية — فى هذا الصدد — عن النزعة الإلحادية : لأن الواحدة منهما تقول بأن الله علة لذاته ، فى حين أن الأخرى تقرر أن الكون هو الذى يمكن أن نقول عنه إنه علة لذاته . ومعنى هذا أن كُلاًّ منهما تقول بفكرة «الوجود الذاتى» ، وكأن فى استطاعة شيء ما أن يكون علة لنفسه ! وسواء قلنا بالإلحاد ، أم بوحـــدة الوجود ، أم بالتأليه : فإننا فى هذه الحالات جميعاً إنما نهيب بفكرة لا سبيل إلى تصوّرها فى الذهن على الإطلاق ، ألا وهى فكرة وجودُ شئْ من تلقاء ذاته وجوداً قديماً أزلياً ! ولكنْ ، لمَّا كانت فكرة «الوجود الذاتى» هى فكرة متناقضة تهدم نفسها بنفسها ، فإن هربرت اسپنسر يقرر أن العقل البشرى المحدود لا يملك سوى رفض تلك المذاهب الدينية الثلاثة رفضاً باتاً . ولا يتوقف اسپنسر طويلاً عند اللاهوت التقليدىّ الذى ينسب إلى «المطلق» صفات «الوحدة» أو «الحرية» أو «الشخصية» أو «الخيرية» أو «العدالة» ، بل هو يقتصر على ترديد «نقد» هاملتون ومانسل لكى يبيّن لنا أن كل هذه الصفات إنما تفضى بنا فى خاتمة المطاف إلى متناقضات جوهرية لا يقبلها العقل ولا يُسيغها المنطق . وأما إذا كان لنا أن نبحث عن حقيقة جوهرية تتفق عليها الأديان جميعاً — مهما كان من اختلاف عقائدها — ويتم عن طريقها الصلح بين العلم والدين ، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن «وجود العالم — بكل ما يشتمل عليه وما يحيط به — إنما هو سرّ يتطلّب التفسير» . فالعلم والدين مجمعان على القول بأن القوة التى يكشف لنا عنها الكون إنما هى قوة هائلة تتحدّى العقل وتستهين بالمنطق !

ثم يعرج اسپنسر فى الفصل الثالث من كتابه على موضوع «الأفكار العلمية القصوى» (Ultimate

religious ideas) ، فيحاول أن يظهرنا على أن العلم ليس من البداهة والوضوح بما يتوهم الكثيرون ، وإنما هو مضطر إلى الاستعانة بالكثير من المفاهيم الغامضة التي لا سبيل إلى تفسيرها ، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة وما إلى ذلك . وليس فى استطاعة العقل البشرى أن يستغنى عن أمثال هذه المفاهيم : فانها أدوات ضرورية للبحث العلمى الذى يقوم على إرجاع الكيف إلى الكم . ولكننا لو حاولنا أن نتصور كل هذه المفاهيم العلمية فى العقل تصوراً واضحاً متمايزاً ، لانتهينا إلى مجموعة من المتناقضات التى لا يمكن أن يقبلها العقل ! ولننظر مثلا إلى مفهومىّ المكان والزمان : فهل نقول بأنهما مفهومان واقعيـــان موضوعيان ، أم نقول بأنهما مفهومان ذهنيان ذاتيان ؟ هذا ما يجيب عليه اسپنسر بقوله : إن العقل البشرى عاجز تماماً عن تفهم حقيقة أمر كل من « المكان والزمان » ، وإن كان الشعور شاهداً بأنهما كائنان خارج الذهن — لا داخله — . واسپنسر يتوقف طويلا عند حجج كانت فى تصور « ذاتية المكان والزمان » ، لكى يبين تهافتها ، ولكنه يخلص من هذه المناقشة إلى استحالة تصور المكان والزمان تصوراً عقلياً واضحاً . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى المفاهيم العلمية الأخرى: كمفاهيم المادة ، والحركة ، والقوة : فانها جميعاً تصورات غير قابلة للتعقل ، إن لم نقل بأنها — فى جوهرها — أسرار دفينة هيهات للعقل أن يسبر أغوارها . ويمضى اسپنسر إلى حد أبعد من ذلك ، فيقول إنه سواء اتجه العقل البشرى بأنظاره نحو العالم الداخلى أم نحو العالم الخارجى ، فإنه لن يجد نفسه إلا بإزاء وقائع هيهات له أن يتمثلها على حقيقتها . حقاً إن هناك وقائع تقبل التفسير ، ولكننا كلما أوغلنا فى التجريد ، ألفينا أنفسنا بإزاء وقائع غامضة لا تقبل التفسير . وهذا هو معنى قول اسپنسر : « إن الأفكار العلمية القصوى إنما هى حقائق لا تقبل التفسير » . فليس فى استطاعة العقل أن يسبر غور الوقائع الموضوعية أو الذاتية ، بل هو مضطر إلى الاعتراف فى النهاية بعجزه عن فض أسرار حقائق الوجود القصوى . وهنا تتجلى لنا عظمة العقل البشرى وتفاهته فى الآن نفسه : فإن للعقل قدرة فائقة على التحكم فى التجربة ، ولكنه فى الوقت نفسه عاجز تماماً عن السيطرة على كل ما يعـــدو نطاق التجربة . ولهذا فإن الفيلسوف يعلم حق العلم أن شيئاً ما لا يمكن أن يُعرف على حقيقته ، أو فى صميم ماهيته ، معرفة تامة مطلقة ، ما دام من طبيعة العقل البشرى التوقف عند الظواهر والاقتصار على معرفة العلاقات القائمة فى التجربة .

وأما فى الفصل الرابع من كتاب « المبادئ » ، فإن اسپنسر يحدثنا عن « نسبية كل معرفة » : بعد أن أظهرنا فى الفصول السابقة على استحالة وصول العقل إلى معرفة مطلقة . وهو يقرر هنا أن التجربة شاهدة على أن ثمة حقيقة مجهولة تكمن وراء شتى الظواهر ، وإن كان التحليل العقلى يقتادنا إلى البرهنة على استحالة إدراك مثل هذه الحقيقة . ومعنى هذا أن النتيجة التى يوصلنا إليها استقراؤنا للتجارب العامة والخاصة ، تتأيد أيضاً بدراستنا لطبيعة التفكير نفسه . وهناك سبيلان نستطيع عن طريقهما أن نثبت نسبية المعرفة : لأننا نستطيع أن ننظر إلى نتاج product الفكر على نحو ما يتمثل فى التعميمات العلمية : كما أننا نستطيع أيضاً أن ننظر إلى عملية process التفكير نفسها على نحو ما يقوم بها الذهن فى إدراكه للعلاقات القائمة بين الظواهر . ويبدأ اسپنسر بدراسة « نتاج الفكر » ، لكى يبين لنا أن العقلية العلمية تبدأ دائماً بدراسة بعض الوقائع العينية الخاصة ، ثمّ تحاول تفسير تلك الوقائع بإدراجها تحت وقائع أخرى أعمّ منها ، لكى لا تلبث أن تدرج هذه الوقائع العامة — بدورها — تحت وقائع أخرى أشد منها عمومية ، إلى أن تبلغ حقيقة أعمّ لا يكون فى وسعها أن تهتدى إلى ما هو أعم منها . ولما

كان من الضرورى للفكر أن يتوقف فى سلسلة العلل والمعلولات، فإن العقلية العلمية لابد من أن تجد نفسها بإزاء حقيقة لا تقبل التفسير ، نظراً لأنها تمثل واقعة عامة غير مشروطة . ومن هنا فان التعميمات العلمية لا بد من أن تقتادنا فى نهاية الأمر إلى تعميم مطلق لا يقبل الفهم !

ولو أننا عمدنا الآن إلى دراسة « عملية التفكير » ذاتها ، لوجدنا أن الطابع النسبى للمعرفة البشرية هو حقيقة تشهد بها طبيعة التفكير البشرى . وهنا يهيب هربرت اسپنسر بالأدلة التى استند إليها سلفه السير وليم هاملتون فى إثبات استحالة تصور المطلق ، فيقرر أن كل محاولة يقوم بها العقل من أجل تصور المطلق أو اللامتناهى لا بد أن تنتهى فى خاتمة المطاف إلى تعيينه أو تحديده ، وبالتالى فانها لا بد من أن تحوله إلى « نسبى » أو « متناه » . والواقع أن كل فعل من أفعال الشعور لا يمكن أن يصبح فعلا واضحاً متمايزاً، اللهم إلا إذا توافرت له عناصر ثلاثة ألا وهى : التمايز ، والعلاقة ، والتشابه . ومعنى هذا أنه إذا أريد لأية حالة ذهنية أن تستحيل إلى فكرة أو معرفة ، فانه ليس يكفى لهذه الحالة الذهنية أن تصبح متمايزة أو منفصلة (من حيث النوع أو الكيف) عن كل ما تقدم عليها من حالات ذهنية سابقة ، وإنما لا بدّ لها أيضاً من أن تكون شبيهة أو مماثلة (من حيث النوع أو الكيف) لبعض الحالات الذهنية التى سبق لنا إدراكها من قبل . ولهذا فان المعرفة لا تكون ممكنة — فى رأى اسپنسر » اللهم إلا إذا اقترنت بعملية « تعرُّف » recognition تكون مصاحبة لها . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأننا لا نعرف الشىء معرفة تامة اللهم إلّا إذا كان فى وسعنا أن نشبهه (من بعض الوجوه أو من كلها) بشئ أو أشياء أخرى سبق لنا إدراكها . وأما إذا لم تكن للشىء أية صفة مشتركة تجمع بينه وبين أى شئ آخر سبق لنا إدراكه ، فان مثل هذا الشئ لا بد من أن يظل لغزاً منيعاً أو سرّاً مجهولاً يخرج تماماً عن حدود المعرفة .

ولو أننا طبقنا هذه الحقيقة على ما اعتاد الناس تسميته باسم « العلة الأولى » أو « اللامتناهى » أو « المطلق » ، لوجدنا أنه هيهات للعقل أن يدرك«المطلق» مادامت كل معرفة تفترض اختلافاً أو شبها ، والمطلق — بحكم تعريفه — هو ما ليس كمثله شىء ! ومعنى هذا أنه لما كان « المطلق » مما يستحيل تصنيفه أو تشبيهه أو مقارنته بأى شىء آخر ، فإن من العبث أن ندرجه تحت أية مقولة — كائنة ما كانت — ، لأننا عندئذ إنما نضعه جنبا إلى جنب مع ما هو بطبيعته نسبىّ أو مشروط . وقصارى القول أنه لما كان الفكر يتضمن بالضرورة العلاقة relation والتمايز difference والتشابه likeness فإنه لا سبيل لنا مطلقاً إلى تعقل « اللامتناهى» أو « المطلق » أو « اللامشروط » The Unconditioned ، مادام من المستحيل أن يوجد شىء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه .

ولو أننا صوّبنا أنظارنا إلى « علاقة الذهن بالعالم » لكان فى وسعنا أيضاً أن نتوصّل إلى نتيجة مماثلة . وذلك لأنه لما كانت « الحياة » عبارة عن توافق مستمر أو تكيّف متصل للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية ، فان مانسمّيه باسم « الحقيقة » إنما هو تحقق التطابق التام بين العلاقات الذاتية والعلاقات الموضوعية ، بحيث يتم للفعل البشرى ضرب من النجاح أو التوفيق ، فتستمر الحياة على قيد البقاء . وأما « الخطأ » الذى يَنْعَدِمُ معه مثل هذه التطابق الدقيق ، فانه لا بدّ من أن يؤدى إلى الفشل ، وبالتالى إلى الموت . وما دامت « الحياة » لا تخرج عن كونها تكيُّفاً للذهن مع العالم ، أو توافقا للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية ، فانه هيهات لنا أن ندرك « الذهن » فى ذاته ، أو « العالم » فى ذاته . ولاغرابة

فى ذلك : فان كل فعل من أفعال المعرفة إنما هو علاقة تنشأ فى الشعور بين بعض الحالات الذاتية من جهة ، وبعض القوى الموضوعية من جهة أخرى . وليست نسبية المعرفة سوى النتيجة الضرورية التى تترتب على كون المعرفة علاقة تنشأ فى الوعى أو الشعور ، استجابة لعلاقة قائمة فى البيئة أو الوسط الخارجى . وما دامت «عملية التفكير» إنما هى عملية «ربط» ، فان «الفكر» لا يمكن أن يعبر إلا عن مجموعة من «العلاقات» .

هذا إلى أن المعرفة التى نحن ميسَّرون لها إنما هى بالضرورة تلك المعرفة النافعة أو المفيدة لنا فى حياتنا العملية . فنحن لا نعرف القوى الخارجية التى تؤثر علينا إلا بقدر ما هى نافعة أو مفيدة لنا . وتبعاً لذلك فاننا نعرف الظواهر فى توافقها وتتابعها ، دون أن نتمكن من معرفتها قط فى ذاتها . وما دام المهم — بالنسبة إلينا — إنما هو تحقق ضرب من التوافق بين «الأفعال الداخلية» و «الأفعال الخارجية» ، فإن أقصى ما تطمح إليه المعرفة البشرية إنما هو إدراك أسباب هذا التوافق . وأما معرفة الأشياء فى ذاتها ، فهذا ما يعدو نطاق كل معرفة بشرية نسبية . وليس يكفى أن نقول إن كل تحليل لأفعالنا الحيوية لابد من أن يكشف لنا عن استحالة معرفة الأشياء فى ذاتها ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن مثل هذه المعرفة — حتى لو كانت ممكنة — لن تكون إلا معرفة عقيمة لا فائدة منها ولا طائل تحتها !

ولكنْ ، هل يكون معنى هذا أن نسلّم مع هاملتون بأن «المطلق» هو مجرد «سَلْب» لكل قابلية للإدراك ، وكأنَّ معناه معنًى معدولٌ سلبىٌّ لا ينطوى على أية حقيقة إيجابية ؟ أو بعبـارة أخرى : هل نقول بأن «المطلق» ليس موضوعاً لأى فكر أو لأى شعور ، بل هو مجرد انعدام لشتى الشروط التى يكون الشعور أو الوعى بمقتضاها ممكناً ؟ — هذا ما يجيب عليه هربرت اسپنسر بالنفى : فإن هناك إلى جانب الوعى المحدَّد الذى يصوغ المنطقُ قوانينَهُ ، وَعْياً آخر غير محدَّد : indefinite هيهات لنا أن نصوغه . فهناك إذن إلى جانب الأفكار التامة ، والأفكار الناقصة التى تقبل التمام ، أفكاراً أخرى يستحيل علينا أن نستكملها ، وإن كانت مع ذلك أفكاراً حقيقية ، بمعنى أنها آثارٌ سويّة للذهن البشرىّ . والحق أننا حينما نقرر أنه ليس فى وسعنا أن نعرف «المطلق» ، فإننا نحكم ضمناً بأن هذا المطلق موجود . ومعنى هذا أن فى صميم إنكارنا لقدرتنا على معرفة «المطلق» اعترافاً ضمنياً بوجود هذا «المطلق» . وهذا وحده دليل كاف على أن «المطلق» الذى حكمنا بعجزنا عن معرفته ، كان ماثلاً أمام أذهاننا ، لا باعتباره عدماً ، بل باعتباره «شيئاً» . وبالمثل يمكننا أن نقرر أنه لما كان «الشئ فى ذاته» هو الطرف المقابل للـ«ظاهرة» ، فإنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا هى مجرد معرفة بالظواهر ، دون أن نقرر فى الوقت نفسه أن ثمة «شيئاً فى ذاته» أو «وجوداً حقيقياً» هى منه بمثابة المظهر الخارجى ، مادام من المستحيل علينا أن نتعقل «الوجود الظاهرى» دون أن نتعقل فى الوقت نفسه «الوجود الحقيقى» .

وأما الزعم بأن «المطلق» أو «اللامشروط» أو «اللانسبىّ» إنما هو ماثل فى الشعور بوصفه مجرد «سلب» أو «نفى» negation ، فإنه زعم خاطئ يجعل من المستحيل علينا أن نتصور العلاقة بينه وبين «النسبىّ» : لأن واحداً من حدَّى العلاقة سيكون فى هـذه الحالة غائباً عن الشعور . وحين تصبح «العلاقة» غير قابلة للفهم ، فإن «النسبىّ» نفسه سيكون عندئذ غير قابل للفهم ، نظراً لانعدام أحد حدَّى التناقض . وتبعاً لذلك ، فإن تصورنا للمطلق أو «اللا متناهى» أو «اللامشروط» ليس مجرد تصور سلبى ، بل هو فى صميمه تصوّر «إيجابى»

محض : وإن كان هذا التصور – بطبيعته – لا بد من أن يظل « تصوراً » ناقصاً غير محدد indefinite

ويلخص هربرت اسپنسر النتـائج التي توصل إليها في هـذا الفصل فيقول إن هاملتون ومانسل محقان حين يذهبان إلى القول باستحالة فهم « المطلق » ، ولكنهما مخطئان حين يعتقدان أن معنى « المطلق » معنى سابي معدول . وآية ذلك أنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا لا تنصب إلا على الظواهر ، دون أن نتصور في الوقت نفسه وجود « موجود » تكون هذه الظواهر ممثلة له . ففي صميم قولنا بأن كل معرفة إنما هي مجرد معرفة نسبية تأكيداً لوجود « المطلق » أو « اللانسبي » . ولما كان تفكيرنا بطبيعته تفكيراً ترابطياً يقوم على العلاقات : فإن « النسبي » نفسه سرعان ما يصبح غير قابل للتصور ، إن لم نتصور وجود علاقة بينه وبين حد آخر « مطلق » أو « غير نسبي » ، وإلا لأصبح هو نفسه « المطلق » وهذا تناقض ! وقصارى القول أنه لابد من افتراض وجود شيء ثابت يكمن خلف شتى الأعراض المتغيرة ، دون أن يكون من الضروري لهذا الشيء أن يكون معيناً أو قابلاً للتحديد . وهكذا يتخلص اسپنسر إلى القول بأن قوانين الفكر التي تحظر علينا تكوين تصور عن موجود « مطلق » هي بعينها التي تحظر علينا استبعاد هذا التصور .

ثم ينتقل هربرت اسپنسر في الفصل الخامس من كتابه إلى مشكلة « التوفيق بين الدين والعلم » ، فيتساءل قائلاً : « إذا كان كل من الدين والعلم يسلم بوجود « مبدأ مطلق » هيهات لنا أن نسبر غوره ، أو « حقيقة عليا » يستحيل علينا أن نزيح النقاب عن أسرارها ، فمن أين نشأ إذن ذلك التعارض المزعوم بين الدين والعلم ؟ ... الحق أن الدين قد أدى – ولا زال يؤدي – دوراً هاماً في حيـاة البشر : لأنه قد حال بينهم – ولا زال يحول بينهم – وبين الاستغراق التام في « النسبي » أو « المباشر » The immediate . فالدين قد أيقظ شعور البشر وجعلهم يحسون بوجود شيء يمتد فيما وراء الإدراك الحسي المباشر . ولكن الأديان قد حاولت أن تصف تلك « الحقيقة العليا » ببعض الصفات البشرية أو الخصائص الطبيعية ، فلم تلبث أن هبطت بالعقيدة الدينية الكبرى القائلة بوجود « المطلق » إلى مستوى الخرافات ، أو الأساطير ، أو الخزعبلات ! وليس من شك في أن « العلم » هو الأداة الفعالة التي أسهمت في تنقية الدين من أمثال هذه الشوائب ؛ وإن كان الدين نفسه قلما يعترف بهذا الجميل الكبير الذي يدين به للعلم ! وآية ذلك أن العلم حين كشف عن وجود نظام مستقر في الطبيعة ، فإنه قد أسهم بذلك في القضاء على فكرة « الفوضى » أو « الاضطراب » disorder التي تكمن من وراء شتى الخرافات الدينية . ولما كانت التجربة العلمية قد أثبتت أن التغيرات المتشابهة في الطبيعة تحدث دائماً آثاراً متشابهة ، فقد بدأت تختفي من الذهن البشري فكرةُ وجود قوى مُشخَّصة تُخضِعُ الطبيعةَ لمشيئاتها المتقلبة ! وهكذا جاءت فكرة « القانون العلمي » فقربت الذهن البشري من الحقيقة العامة أو المبدأ المجرد ، ونأت به عن النزعة التشخيصية الزائفة ، وعملت في الوقت نفسه على تنقية العقيدة الدينية من شتى العناصر « اللادينية » التي امتزجت بها . واسپنسر يعترف بأن العلم نفسه قد مر خلال مراحل تطوره بالكثير من الأزمات : فكانت الظواهر الطبيعية تُفسَّر على غرار الوقائع النفسية ، كما حدث مثلاً قديماً حينما كان العلماء يظنون أن « الطبيعة تجزع من الخلاء » ، أو أن ثمة نفساً حية تشيع في العالم المادي ، كما كان بعض العلماء يتوهمون أن في استطاعة العقل أن يتوصل إلى معرفة أسمى القوى الكامنة في الطبيعة ، فكانت أمثال هذه النزعات

« غير العلمية» unscientific هي المسئولة عن اصطدام العلم بالدين . ولكن مهماكان من أمر تلك العثرات التي تردّى فيها كل من الدين والعلم – أثناء تطورهما – فإن من المؤكد أنه ترقى المعرفة البشرية قد اقترن بتآزر هذين القطبين الهامين من أقطاب النشاط الحضاري خصوصاً وأن تطور العلم قد دنا به من فكرة « الحقيقة المغلقة » التي يقول بها الدين ، فكان العلم بذلك نصيراً للدين ، وعاملا هاما في المحافظة على نقاء العقيدة الدينية الكبرى من شتى شوائب التشبيه أو التخصيص .

وأما تلك المحاولات المتكررة التي طالما بذلها رجال اللاهوت في سبيل وصف « المطلق » أو « الحقيقة العليا» ببعض الصفات ، كأن يقولوا مثلا إن المطلق « خير » أو « عادل » ، أو « رحيم » أو « قادر على كل شيء» أو ما إلى ذلك ، فإن اسپنسر لا يرى فيها سوى انتقاص من قدر تلك « الحقيقة المجهولة » التي لا وجه للقياس بيننا وبينها على الإطلاق ! ولكن الظاهر أن البشر – في كل زمان ومكان – قد تصوروا أن أعلى صورة من صور العبادة إنما هي تلك التي يوحدون فيها بين ذواتهم من جهة ، وموضوع عبادتهم من جهة أخرى . ولعلّ هذا هو السبب في أن كثيراً من الفلاسفة قد ذهبوا إلى اعتبار الله حقيقة مُشخَّصة وكأن « المطلق » لا بدّ من أن يكون على صورتنا ومثالنا ! ويُقال إن أحد الملوك صرح يوماً بأنه كان يودّ أن يشهد عملية الخَلْق ، لأنه لو كان حاضراً ، لتقدم ببعض النصائح الثمينة ! ولكن ربما كان هـذا الملك – في رأي اسپنسر – أشدّ تواضعاً من أولئك اللاهوتيين الذين يصفون علاقة الخالق بالخليقة ، ويحددون شروط الفعل الإلهي ، ويتحدثون عما كان الله يفعله قبل خلق العالم ! حقا إنه كثيراً مايقع في ظنّنا أننا نُعلي من شـأن الجوهر الإلهي حينما ننسب إليه صفات كالشخصية ، والحرية ، والخيرية ، والمحبة ، والقـدرة المطلقة (أو ما إلى ذلك من صفات) ،

ولكنْ من المؤكد أن الاعتراف بعجز العقل عن فهم السر الإلهي وإدراك غاية الوجود إنما هو أقرب إلى الديانة الحقيقـة – فيما يقول اسپنسر – من سائر التصورات اللاهوتية التي تهبط بالله إلى مستوى البشر ! (anthropomorphous)

وأما إذا اعترض البعض على تصور اسپنسر للحقيقة الإلهية بقولهم : « إنك تقدم لنا تجريداً محضاً لا سبيل إلى تصوره ، بدلا من ذلك الموجود الحقيقي الذي نشعر نحوه ببعض المشاعر » ، كان رد اسپنسر على هذا الاعتراض أن الانتقال من مرحلة الإيمان الساذج إلى مرحلة الإيمان العميق لا بد من أن يقترن بضرب من التجرد ! فالناس يعز عليهم دائماً ألا يكون « المطلق » كائناً مُشخَّصاً يستطيعون أن يتعاطفوا معه ، ولكن ترقي الوعي البشري لا بد من أن يقترن بالخروج من مرحلة « التشبيه » إلى مرحلة « التنزيه » أو « التجريد » ... وحسبنا أن ننظر إلى تاريخ التطور الديني ، لكي نتحقق من أن البشر قد حاولوا دائماً أن يهتدوا إلى نوع « الوجود » الذي يمكن أن يلائم « الحقيقة الإلهية » ، فكانوا يجدون أنفسهم دائماً بإزاء « رموز » هيهات لها أن تكافىء طبيعة ذلك «الموجود». ومن هنا فقد اقترن التطور الديني بعملية تنقية مستمرة ظل العقل البشري يقوم بها عبر العصور محاولا دائماً نبذ الخيالات الزائفة واستبعاد التصورات الخاطئة ، من أجل الوصول إلى التصور المكافىء أو الفكرة الملائمة ، ولكن دون جدوى ! وهكذا ظل العقل يحاول معرفة « المطلق » ، فلا يصل في خاتمة المطاف إلا إلى زيادة الاقتناع باستحالة هذه المعرفة ، حتى لقد تحقق الفكر الديني الحقيقي من أن أعلى حكمة يمكن أن يفرضها علينا موقفنا البشري هي التسليم بوجود « حقيقة مجهولة » تكمن وراء سائر الظواهر ، دون أن يكون في وسع العقل الإنساني سبر غورها أو إزاحة النقاب عنها .

ولما كان من الضرورى لكل عقيدة دينية تريد أن تنتزع احترام الناس أن تكون ملائمة لروح العصر ، فإن من واجبنا – فيما يقول اسپنسر – أن نعمل على تطوير دياناتنا الحالية ، بحيث نجعلها أعمق تنزيهاً، وأكثر تجريداً ، وأشد عمومية . وإذا كان العلم قد أظهرنا على أن ماهية الوجود الحقيقى تمثل « حقيقة مجهولة » لا سبيل إلى إدراكها ، فإن من واجبنا أن نتخذ من الإيمان الدينى أداة فعالة لزيادة إحساسنا بسر الوجود . وهل كان الدين يوماً إلا مجرد تعبير عن إحساس الإنسان بتلك القوة العظمى التى تكمن من وراء شتى الظواهر ؟ أو هل استطاع العلم –فى عصرنا الحاضر– أن يزيح النقاب عن سر الوجود ، حتى نقول إنه قد خلع الدين عن عرشه ؟ إذن فلتكن نقطة تلاقى الدين والعلم هى هذا التواضع العميق الذى يفرضه على العقل البشرى اعترافه بوجود « حقيقة مجهولة » تفوق كل إدراك بشرى !

ب – « المعـلوم » : The Knowable (أو الحقيقة القابلة للمعرفة) : –

إذا كانت دراستنا السابقة للأفكار العلمية القصوى والأفكار الدينية القصوى قد أظهرتنا على وجود « حقيقة مجهولة » هيهات لنا أن ندركها ، فربما كان من واجبنا الآن أن نتساءل عن تلك «الحقيقة المعلومة» التى يستطيع العقل الإحاطة بها . ولما كنا قد تحققنا فيما سلف من أن الصورة الكلية الشاملة للفكر البشرى إنما هى « عملية الربط » أو « إقامة العلاقات » ، فليس بدعاً أن تكون مهمة الفلسفة هى العمل على تحقيق ضرب من « الترابط » بين سائر النتائج الجزئية التى توصلنا إليها مختلف العلوم . والواقع أننا لو عمدنا إلى مقارنة شتى التصورات المختلفة للفلسفة بعضها بالبعض الآخر ، مستبعدين ما بينها من أوجه اختلاف ، لوجدنا أنها تشتمل جميعاً على اعتراف ضمنىّ بأن الفلسفة هى المعرفة الموحدة تمام التوحيد . فعلى حين أن المعرفة العامية معرفة خالية تماماً من كل وحدة ، وعلى حين أن المعرفة العلمية معرفة موحدة جزئياً ، نجد أن المعرفة الفلسفية هى المعرفة الموحدة إلى أعلى درجة . وتبعاً لذلك فان مهمة الفلسفة هى تحقيق ضرب من « الوحدة » بين شتى المعارف العلمية المتناثرة ، من أجل الوصول إلى « القانون العام » الذى ينتظم كافة التجارب الإنسانية على اختلاف ألوانها فى وحدة متسقة متماسكة .

وينتقل هربرت اسپنسر بعد ذلك إلى الحديث عن مُعطيات data الفلسفة فيستعرض أهم الافتراضات الأولية التى يستند إليها كل تفكير فلسفى . وربما كان الافتراض الأول الذى يسلم به ضمناً كل مذهب فلسفى هو أن فى وسع العقل البشرى أن يقيم ضرباً من التمييز بين المظاهر المتشابهة والمظاهر المتباينة فى الطبيعة . ومعنى هذا أن المعرفة الفلسفية تفترض قدرة العقل على التمييز بين أوجه الخلاف وأوجه التشابه فى الظواهر . والثقة فى قدرة العقل على تبين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف إنما هى إيمان بقدرة العقل على الوصول إلى المعرفة فى نطاق التجربة . ولئن كان من الجائز للعقل أن يخطىء فى تبين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين بعض الحالات الشعورية ، إلا أن من طبيعة المعرفة الفلسفية أنها تُحل الفحص النقدى الدقيق ، محل الحكم السريع المتعجل . وبيت القصيد هنا أن عملية التفكير لا بد من أن تتحقق على هيئة شعور بالتشابه أو الاختلاف . وثبات هذا الشعور بالتشابه أو الاختلاف إنما هو ضماننا الأخير لصحة قيام هذا التشابه أو ذلك الاختلاف فى صميم العالم الخارجى . ولكننا لا نستطيع أن نضـع كل هذه الظواهر الشعورية على قدم المساواة ، بل لابد لنا من أن نفرق بين الانطباعات impressions والأفكار ideas ، على أساس أن الأولى تمثل حالات شعورية

قوية ناصعة ، فى حين أن الثانية تمثل حالات شعورية ضعيفة باهتة . ولسنا نريد أن نتوسع فى شرح هذه الفروق التى طالما أفاضت فى تفسيرها الفلسفة الإنجليزية الحديثة ، وإنما حسبنا أن نقول إن كل حياتنا الشعورية شاهدة على ضرورة التفرقة بين « الذات » و « الموضوع » ، أو بين « الأنا » و « اللاأنا » ، أو بين « الشعور » و « العالم الخارجى » . وسواء أكانت حالاتنا الشعورية قوية ناصعة ، أم ضعيفة باهتة ، فإنها فى كلتا الحالتين لا بد من أن تكون صادرة عن تلك « الحقيقة الخارجية » ، أو ذلك « اللاأنا » ، أعنى أنها لا بد من أن ترتد إلى عوامل موضوعية خارجية مستقلة عن وجود « الشعور الذاتى » أو « الأنا » .

ثم يعرض اسپنسر بعد ذلك لدراسة بعض المفاهيم العلمية ، فيتوقف أولا عند مفهومىْ « المكان والزمان » ، لكى يبيّن لنا أنهما مفهومان مشتقان — على سبيل التجريد — من نوعين من العلاقة ، ألا وهما علاقة التتابع أو التوالى sequence وعلاقة التواجد أو المعيّة co-existence . ومعنى هذا أن ما نسّميه باسم « الزمان » إنما هو الاسم المجرَّد لشتى أنواع التعاقب ، فى حين أن ما نسّميه باسم «المكان» إنما هو اللفظ المجرَّد الذى يشير إلى شتى ضروب المعيّة . والزمان والمكان متولّدان — مثلهما فى ذلك كمثل باقى المجرَّدات — عن عَيْنيّات concrete أو « مُشخّصات » أخرى ، وإنْ كان تنظيم الخبرات فى حالة المكان والزمان ، قد تحقق عبر فترة طويلة من التطوّر الذهنى . ولكن المهمّ هو أن شعورنا بالمكان إنما هو شعور بالأوضاع الموجودة فى حيز مشترك ، أعنى أنه شعور بالمعيّة أو «التواجد». وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى شعورنا بالزمان : فإنه شعور بالأحداث المتعاقبة فى سلسلة متوالية من العلاقات ، بمعنى أنه شعور بالتوالى أو « التعاقب » .

وينتقل اسپنسر بعد ذلك إلى مفهوم « المادة » ، فيحاول أن يرجعه — بالمثل — إلى أصل تجريبى ، بحجة أن أبسط صورة لإدراك المادة هى تلك التى نجد أنفسنا فيها بإزاء أوضاع متحيّزة ذات مقاومة . ومفهوم « المقاومة » resistance هنا هو الذى يميّز تصورنا للمادة عن تصورنا للمكان : فإننا حينما نتصور أى جسم من الأجسام إنما نتصوّره محاطاً بأسطح ذات مقاومة ، ومُكوَّناً من أجزاء تملك هى الأخرى صفة المقاومة . ولو أننا جردنا الجسم من ضروب المقاومة التى ينطوى عليها ، لاختفى شعورنا بالجسم ، تاركاً وراءه مجرد شعور بالمكان . حقّاً إن للمادة أيضاً صفة الامتداد extension ، ولكن هذه ليست إلا صفة ثانوية ، بالقياس إلى صفة « المقاومة » التى يعتبرها اسپنسر خاصية أولية . والسبب فى ذلك أن فكرة « المقــاومة » هى التى تسمح لنا بالتميز فى الشعور بين « الامتداد المتحيّز » (أو المشغول) — ألا وهو الجسم — وبين « الامتداد غير المتحيّز » (أو غير المشغول) — ألا وهو المكان — فليس بدْعاً أن تكون لهذه الفكرة أولوية أو صدارة على كل ما عداها من الأفكار الأخرى .

وأما فكرة « الحركة » فإنها — فى رأى اسپنسر — مجرد فكرة لاحقة ترتبت على تجاربنا الأولى عن « القوة » force . والواقع أن شعورنا بقوتنا الذاتية فى الجهد العضلى هو الأصل فى إحساسنا بحركة أجسامنا . ومعنى هذا أن حركات الأعضاء المختلفة التى يتركب منها جهازنا العضوى (بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر) إنما هى الأصل فى إحساسنا بالحركة ، إن لم نقل بأنها الأصل فى شعورنا بالقوة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن إحساسات « التوتر العضلى » هى المصدر الأول الذى انبعث منه شعورنا بالحركة . واسپنسر لا يجد حرجاً فى أن يرجع شتى الأفكار العلمية — بما فيها مفاهيم المكان والزمان

والمادة والحركة — إلى مفهوم « القوة » . صحيحٌ أن هذه الأفكار هي — في الظاهر — مُعْطَيات عقلية ضرورية ، ولكن التحليل السيكولوجي الدقيق يظهرنا على أن كل هذه الأفكار إنما هي تجريدات مستخلصة من خبراتنا المتعلقة بالقوة ، أعني من إحساساتنا بالتوتر العضلي والمقاومة الموضوعية . وتبعاً لذلك فإن « القوة » — في رأى اسپنسر — إنما هي الفكرة النهائية أو المعنى الأقصى الذى تفضى بنا إليه دراستنا لشتّى « الأفكار العلمية القصوى » .

والحق أن الشعور البشريّ إنما يتكوّن من مجموعة من التغيرات ، وهذه التغيرات إنما هي مجرد مظاهر لما لدينا من « قوة » . وعلى الرغم من أن « القوة » التي نُحْدِث بمقتضاها كلّ ما نحققــــه من مظاهر تغير ، إنما هي بطبيعتها قوة نسبية محدودة ، إلا أنها ترمز — بمعنى ما من المعاني — إلى علة سائر التغيرات بصفة عامة ، وبالتالى فإنها معلول مشروط لعلة أخرى غير مشروطة . وحينما نتأمّل فكرة « القوة المحضة » pure Force فإننا لابد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصور « قوة مجهولة » تكون بمثابة الحدّ المقابل للقوة المعلومة . وليس يكفى أن نقول إن « الظاهرة » و « الشئ في ذاته » وَجْهان لحقيقة واحدة ، أو جانبان لتغير واحد ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن « القوة » التي ننسب إليها صفة الدوام أو الاستمرار إنما هي تلك « القوة المطلقة » التي نشعر بها شعوراً غير محدّد ، بوصفها الحدّ الضرورى المقابل للقوة المعروفة لدينا . وإذا كان اسپنسر يتحدث هنا عن « ثبات القوة » Persistence of Force فذلك لأنه يعني بالفعل أن هناك « علة كبرى » تتجاوز معرفتنا وتعلو على فهمنا ، وهى العلة الوحيدة التي تتمتع بالثبات أو الدوام . ومعنى هذا أن القول بوجود « علة ثابتة » إنما هو تقرير لوجود « حقيقة لامشروطة » ليس لها بداية ولا نهاية . وإذن فإن الحقيقة الوحيدة التي تعدو طور التجربة — وإن كانت في الوقت نفسه كامنة من خلفها — إنما هي « ثبات القوة » . وليست هذه الحقيقة دعامة التجربة فحسب ، بل هي دعامة كل تنظيم علمى للتجارب أيضاً .

واسپنسر يستنتج من ثبات القوة (أو استمرارها) ثبات العلاقات القائمة بين القوى (أو استمرارها) ، أعنى اطراد القانون . والواقع أن النتيجة العامة القائلة بأن هناك ارتباطات (أو علاقات) ثابتة بين الظواهر ليست مجرد نتيجة مستخلصة عن طريق الاستقراء فقط — كما وقع في ظن الكثيرين — بل هي أيضاً نتيجة مستخلصة عن طريق الاستنباط (من مبدأ ثبات القوة) . ويمضى اسپنسر إلى حدّ أبعد من ذلك فيستنتج من هذا المبدأ نفسه نتيجة أخرى ألا وهى تحوّل القوى وتكافؤها . ولاتصدق هذه النتيجة على القوى الطبيعية وحدها ، بل هي تَصْدُق أيضاً على العلاقة القائمة بين القوى الجسمية والقوى النفسية . وهو يقول في هذا بصريح العبارة « إن قانون التحوّل metamorphosis الذى ينطبق على القوى الطبيعية ، ينطبق أيضاً على العلاقات القائمة بين القوى الجسمية (أو العضوية) والقوى النفسية (أو الذهنية) . ومعنى هذا أن مظاهر « الحقيقة المجهولة » التي نسميها باسم الحركة ، والحرارة ، والضوء ، والتشابه الكيماوى ... الخ تقبل التحوّل أيضاً إلى تلك المظاهر الأخرى (للحقيقة المجهولة) التي نسمّيها باسم الإحساس ، والانفعال ، والتفكير : إن لم نقل بأن هذه — بدورها — تقبل التحوّل (إما بطريقة مباشرة أم بطريقة غير مباشرة) إلى أشكالها الأصلية » . وإذن فليس يكفى أن نقول إن القوة لا يمكن أن تنشأ من العدم ، أو أن تهوى إلى العدم . وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن القوى التي تصبح ظاهرة إنما تتجلى نتيجة لاختفاء قوى أخرى معادلة لها كانت موجودة من ذى قبل .

ثم ينتقل اسپنسر إلى دراسة « اتجاه الحركة » .

تبين لنا أن القانون الذى يحكم حركات الأجرام السماوية وشتى التغيرات التى تجرى على قدم وساق فوق سطح الأرض ، بل وسائر الأفعال العضوية والأفعال الفائقة للمستوى العضوى ، إنما هو القانون الذى ينص على أن الحركة تسير فى اتجاه « المقاومة الأقل » least resistance أو فى الاتجاه الذى تفرضه عليها « القوة الأكبر » . ومعنى هذا أننا لو افترضنا وجود قوتين متعادلتين ومتعارضتين ، فإن الحركة فى هذه الحالة لا يمكن أن تتولد على الإطلاق . وأما إذا افترضنا وجود قوتين متعارضتين ولكنهما ليستا متعادلتين ، فإن الحركة لا بد من أن تتولد فى اتجاه « القوة الأعظم » . وأما إذا كانت القوتان غير متعادلتين وغير متعارضتين فإن الحركة تنشأ فى اتجاه حاصل القوتين . ومعنى هذا أن الحركة تتجه دائماً إما فى اتجاه المقاومة الضعيفة ، أو فى اتجاه السحب القوىّ ، أو فى الاتجاه المتولد عن هذين العاملين معاً .

ويعرض اسپنسر بعد ذلك لدراسة « إيقاع الحركة » rythm of motion فيبين لنا أن كل الحركات — سواء أكانت حركات الكواكب فى مداراتها ، أم حركات الجزيئات الأثيرية فى تموجاتها ، أم حركات اللسان فى ذبذباته اللفظية ، أم حركات الأسعار فى ارتفاعها وانخفاضها — إنما تتعاقب دائما على شكل « فعل » و « ردّ فعل » . والسبب فى تناوب الفعل وردّ الفعل بين القوى هو أن هناك « قوى متنازعة » antagonistic موجودة فى كل مكان جنباً إلى جنب . ولما كانت « القوة » ثابتة فى العالم ، فإن هذا الانعكاس المستمر للقوى بين الحدود (أو الأطراف) إنما هو نتيجة حتمية لامناص منها . ومعنى هذا أن كل ما فى العالم من حركات إنما يخضع لهذا الإيقاع المنتظم الذى يجعل لكل فعل ردّ فعل يترتب عليه ، ويعمل على استمرار الحركة الأصلية فى اتجاه جديد . ولولا تعارض القوى العاملة فى الطبيعة ، لما كان ثمة موضع للحديث عن أى « إيقاع » .

... بيد أن كل هذه الحقائق التى انتهينا إليها حتى الآن لا تخرج عن كونها مجرد « حقائق تحليلية » عرفناها بطريقة جزئية غير مترابطة ؛ فى حين أن الفلسفة إنما تنشد المعرفة التركيبية التى توحّد بين شتى الحقائق فى نسق كلىّ شامل . فكيف السبيل إلى بلوغ ذلك « المركّب الشامل » universal synthesis الذى يسمح لنا بصياغة القانون العام للصيرورة الكونية ككلّ ؟ ... « لقد رأينا — فيما يقول اسپنسر — أن المادة لا تقبل الفناء ، وأن الحركة مستمرة ، وأن القوة ثابتة ؛ وكذلك رأينا أن القوى — فى كل مكان — خاضعة للتحول ، وأن الحركة تتبع دائماً خط أضعف مقاومة ، وأنها إيقاعية على الدوام ؛ فلم يَبْقَ علينا الآن سوى أن نبحث عن تلك الصيغة الثابتة التى يمكن أن تعبّر عن النتائج المشتركة لكل هذه الأفعال المبيّنة فيما سلف على هذه الصورة المنفصلة غير المترابطة » . ولا شك أن القانون الذى سيكون فى وسعه أن يوحّد كل هذه الحقائق التحليلية المنفصلة لا بدّ من أن يجئ معبّراً عن تآزر شتى العوامل ، بحيث يفسر فى وقت واحد سائر العوامل المتقدمة على حدوث الظاهرة الواحدة ، وسائر العوامل المترتبة على حدوثها ، موحداً بينها فى نسق واحد متكامل . وحينما تضطلع الفلسفة بمهمتها القصوى كأداة للتوحيد unification ، فإنها لا بدّ من أن تجد فى « قانون التطور » ذلك القانون الكلى الشامل الذى يستطيع وحده أن يفسر لنا تاريخ الكائنات جميعاً — من بدء ظهورها حتى انحلالها — . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة هى البرهنة على صحة قانون التطور استقرائياً وقياسيًّا معاً .

والحق أننا لو نظرنا إلى أية ظاهرة من الظواهر لوجدنا أن لها تاريخها الخاص : فهى تظهر إلى عالم الوجود ، لكى لا تلبث أن تنمو وتتطور ، إلى أن تنحلّ يوماً وتختفى من عالم الوجود ... وكل شىء فى

الوجود إنما يبدأ على شكل ظاهرة بسيطة ، ثم سرعان ما تلتئم حول هذا الشيء ظواهر أخرى ، فيتركب من مجموعها كلٌ معقد لا يلبث أن يزداد تعقداً رويداً رويداً . ولكن التطور لا يعنى مجرد الانتقال من « البسيط » إلى « المعقد » ، أو من « المتجانس » إلى « المتنوع » ، وإنما لا بد لكل ظاهرة متطورة من أن تتسم بثلاث سمات رئيسية : التجمع أو التركز ، والتفاضل أو التمايز ، والتحدد أو التعين . ومعنى هذا أن هناك انتقالا من حالة عدم الاتســاق إلى حالة الاتساق ، ومن حالة التجانس إلى حالة التباين ، ومن حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد . فهناك أولا تجمع للمادة يقترن بتشتت للحركة ، كما هو واضح فى تطور المجموعة الشمسية ابتداء من الكتلة السدمية الأولية ، أو كما يظهر من ترقى النبات والحيوان ابتداء من بعض العناصر الداخلة فى تركيبه العضوى ، أو كما يبدو فى تطور « الدولة » ابتداء من التجمعات المائعة لبعض الجماعات القبلية ، فضلا عما يظهرنا عليه ترقى ظواهر اجتماعية أخرى أكثر تعقيداً كاللغة ، والعلم ، والفن . ثم هنالك ثانياً تفاضل مستمر أو تمايز متزايد فى صميم بناء الظاهرة ، سواء أكان ذلك فى الأجزاء أم فى الكل ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى التطور الذى لحق شتى الأنواع المختلفة من النبات والحيوان ، أو كما هو مشــاهد فى تمايز البناء (أو البنية) structure والوظيفة function داخل الجسم الحيوانى الواحد ، أو داخل الجهاز الاجتماعى الواحد ، أو فى الحياة النفسية للانسان بصفة عامة . ثم هناك ثالثاً انتقال من حالة الاختلاط إلى حالة الانتظام ، أو من حالة عدم التحدد إلى حالة التحدد ، كما تظهرنا على ذلك سائر الأمثلة السابقة . وكل هذه التغيرات لا بد من أن تقترن بتحول مماثل فى صميم الحركة المختزنة . وتبعاً لذلك فإن اسپنسر يعرف التطور بقوله : « إن التطور تجمع للمادة يصحبه تشتت الحركة ، ويتم خلاله انتقال المادة من حالة تجانس غير محدد وغير متسق إلى حالة تنوع محدد متسق ، وتخضع الحركة المختزنة — فى أثنائه — لتحول مماثل » .

ولكن ، هل يمكن أن نعرض قانون التطور — الذى توصلنا إليه عن طريق الاستقراء — على صورة نتيجة نستخلصها ببرهان استنباطى ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن أن نثبت أن إعادة توزيع الحركة والمادة لا بد من أن تتم فى كل مكان على هذا النحو المحدد ، بحيث تحدث دائماً نفس تلك السمات التى شاهدناها فى الأجرام السماوية ، والأجسام العضوية ، والأجهزة الاجتماعية ؟ أو هل فى وسعنا — على وجه التحديد — أن نستنتج قانون التطور من قانون ثبات القوة ؟ هذا ما يرد عليه اسپنسر بقوله : إن فى استطاعتنا أولا أن نستنتج ضرورة الانتقال من حالة التجانس إلى حالة التباين (أو التنوع) ابتداء من المبدأ القائل بعدم استقرار المتجانس . ثم إننا نلاحظ ثانياً أنه لما كان الفعل ورد الفعل متساويين ومتعارضين ، فإن القوة الحادثة حين تعمل على تمايز الأجزاء التى تؤثر عليها بأشكال مختلفة ، لا بد من أن تعانى هى نفسها — فى الوقت ذاته — ضرباً من التمايز أو التفاضل . وتبعاً لذلك فانها لا تبقى — كما كانت — قوة واحدة منتظمـــة ، بل تستحيل إلى قوة متكثرة ، أو على الأصح إلى مجموعة من القوى المتباينة . وهذا ما يسميه اسپنسر باسم « قانون تعدد الآثار » أو المعلولات effects ، أو عملية « إنتاج تغيرات عديدة بفعل علة واحدة » . ولئن كان هذان القانونان يفسران طبيعة التطور باعتباره حركة انتقال من التجانس إلى التباين ، إلا أنهما لا يفسران التطور باعتباره انتقالا من عدم الاتساق إلى الاتساق ، ومن عدم التحدد إلى التحدد . وأما فى حالة وجود مجموعة من الوحدات غير المتشابهة (أو مجموعات من الوحدات) ، فإن من شأن الفعل اللاممايز الذى تمارسه أية قوة على أمثال هذه الوحدات

أن يجعلها تنفصل بعضها عن البعض الآخر ، فلا تلبث أن تتفكك على شكل مجموعات صغيرة يتكون كل منها من وحدات متشابهة بعضها مع البعض الآخر ، ومخالفة لوحدات غيرها من المجموعات الصغيرة الأخرى . وحينما يتساوى تأثير باقى العوامل ، فإن درجة « تحدد » الانفصال تتناسب تناسباً طردياً مع درجة « تحدد » الاختلاف القائم بين الوحدات .

ولما كان من طبيعة التطور أنه يتجه نحو حالة « توازن » أو « اتزان » ، فإن بلوغ هذه المرحلة يمثل « الحد النهائى » الذى لا سبيل إلى تجاوزه .. ومعنى هذا أنه لما كان من شأن الحركة وشتى مختلف صور الطاقة أن تتبدد باستمرار ، فان التقدم لا بد من أن يقترن بانحلال ، وبالتالى فإن القوة الكونية لا بد من أن تنتهى إلى حالة توازن كلى . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن عمليات « إعادة توزيع المادة » التى تجرى من حولنا على قدم وساق ، لا بد من أن تبلغ نهايتها تحت تأثير عملية تشتت الحركات . ولما كان الكون حافلا بالقوى المتصارعة التى توجد فيه جنباً إلى جنب ، فليس بدعاً أن يفضى هذا الصراع إلى الانحلال التدريجى لكل قوة وتحولها إلى قوة متباينة ، وليس بدعاً أيضاً أن تكون الكلمة النهائية لهذا الصراع هى قيام حالة أخيرة من التوازن الكلى العام . والواقع أنه لما كانت كل حركة لا بد من أن تقترن بضرب من المقاومة ، فلا عجب أن تعانى كل حركة من المقاومة ما يجعلها تتثاقل وتتباطأ ، إلى أن تبلغ مرحلة السكون أو انقطاع الحركة . ولا يصدق قانون « الانحلال » على الحركات الفلكية والظواهر الجيولوجية ، والتطورات البيولوجية فحسب ، بل يصدق أيضاً على الحياة النفسية ، والحركات الاجتماعية ، والتطورات السياسية ... الخ . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن سنة الوجود بأسره هى التطور والانحلال ، أو هى التقدم والنكوص .

وحينما يصل « التطور » إلى أقصى غايته . أعنى حينما يبلغ مرحلة الاتزان التى تنتهى معها سائر تغيراته ، فهنالك لا بد للحركة من أن تستحيل إلى ضرب من التفكك أو الانحلال . وهذا القانون الإيقاعى الذى يقضى بالانتقال من حالة التطور إلى حالة الانحلال إنما ينطبق على الصيرورة الكونية الشاملة ، كما ينطبق أيضاً على كل مجموعة صغيرة من ذرات هذا الكون . ولكن ، على الرغم من أننا نشهد فى أجزاء عديدة من هذا الكون المرئى أن الانحلال يعقب التطور ، وأن التطور يبدأ من جديد على أعقاب الانحلال ، إلا أننا لا نستطيع أن نقطع بما إذا كان هذا التناوب المستمر بين التطور والانحلال سوف يظل قائماً أيضاً بالنسبة إلى مجموع الأشياء ؛ أو بالنسبة إلى الكون ككل . ولو صح الفرض القائل بوجود طاقة مختزنة لامتناهية وراء الكون المرئى ، لجاز لنا أن نفترض إمكان استمرار أدوار التطور والانحلال ، بفعل تأثير تلك الطاقة فى المادة . ولكننا هنا بإزاء مشكلة تعدو طور العقل البشرى : فليس فى وسعنا أن نجد لها حلاً نطمئن إليه ، وإنما حسبنا أن ندع الباب مفتوحاً لأدوار جديدة من التطور . ما دام كل ما حولنا إنما يوحى إلينا بأنه هيهات أن يكون «الموت» هو الكلمة النهائية لدراما الوجود !

٤ — الأثر الخالد لكتاب « المبادىء الأولى » فى تراث الإنسانية

ليس من شك فى أن هربرت اسپنسر قد بذل جهداً كبيراً فى سبيل تفسير شتى الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة ، نظراً لاعتقاده بأن مهمة الفلسفة هى إرجاع رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وليس من شك أيضاً فى أن فكرة الوحدة أو « التوحيد » قد لعبت دوراً كبيراً

فى هذه الفلسفة . نظراً لإيمان صاحبها بأن التفسير التام للظواهر لايمكن أن يتحقق اللهم إلا إذا اعتبرناها مجرد أجزاء فى « كل » أو نسق عام ... وتبعاً لذلك فان « فلسفة التطور » إنما هى خير نموذج لتلك « الروح المذهبية » التى تملى على الفيلسوف تنسيق الوقائع ، وترتيب الأفكار ، وتحديد العلاقات ، بحيث يخرج من كل هذا النظام الفكرى المتسق « مذهب » موحد متكامل متين الأركان . وربما كان من بعض أفضال هربرت اسپنسر على الفكر الحديث أنه لفت أنظار الفلاسفة إلى أهمية مفهوم « التطور » وقيمة « فلسفة العلاقات » ، وضرورة تكوين نظرة موحدة متجانسة إلى العالم ككل . ومادام « الفهم » فى جوهره صورة من صور « التوحيد » ، فليس بدعاً أن نرى فيلسوفاً مثل اسپنسر يحاول إعادة تركيب الواقع عن طريق بعض المفاهيم العلمية المحددة . ولئن كان اسپنسر — كما لاحظ جون ديوى — قد وضع مذهبه منذ البداية ، فكان كل مجهوده بعد ذلك منحصراً فى تطبيق هذا المذهب على شتى ظواهر الحياة والنفس والمجتمع ، إلا أن من المؤكد أن كثيراً من الوقائع الجزئية قد اضطرته من بعد إلى إعادة النظر فى مفهوم « التطور » ، فجاءت فلسفته فى النهاية فلسفة عضوية حية تتصف سائر عناصرها الموحدة المنتظرة بصفات الاتساق ، والثراء ، والوفرة ، والتماسك النسبى ..الخ

حقا إننا نجد فى هذه الفلسفة عناصر متنافرة قد لا يسهل التوفيق بينها ، ولكن من المؤكد أن السمة الغالبة على تفكير اسپنسر إنما هى البحث عن « إيقاع » الكون ، بدلا من البحث عن طبيعة تكوينه ، والعمل على تفسير هذا الإيقاع تفسيراً علمياً ، بالرجوع إلى قوانين الميكانيكا العادية . ثم انضافت إلى هذه النزعة الطبيعية العلمية نزعة ميتافيزيقية واضحة ، فكان من ذلك قوله بالمجهول أو الحقيقة المغلقة ، وكأنما عز على اسپنسر أن يخلط الناس بين نزعته النسبية اللاأدرية وبين النزعة الإلحادية اللادينية ! ولعل هذا هو السبب فى أن الباب الأول من كتاب « المبادئ » (وهو الباب الذى يتحدث فيه عن المطلق أو الحقيقة المجهولة) قد بدا للكثير من النقاد دخيلا على الكتاب الأصلى ، وكأن اسپنسر قد أضافه إلى الكتاب لمجرد الدفاع عن نفسه ضد تهمة الإلحاد ! ولئن كان قد وقع فى ظن البعض أن « اللاأدرية » هى مجرد صورة مهذبة من صور الإلحـــاد ؛ إلا أن « لاأدرية » اسپنسر إنما هى فى الحقيقة صورة من صور « الصوفية » التى تجزع من الهبوط بالله إلى مستوى البشر ! وقد نجح اسپنسر — عن طريق فلسفته اللاأدرية — فى إثارة مشكلة العلاقة بين العلم والدين ، كما نجح فى الكشف عن الطابع الدينى الحقيقى الذى تتسم به كل روح علمية . ومهما كان من فداحة الأخطاء التى وقع فيها اسپنسر عند تفسيره للكثير من الظواهر الطبيعية والنفسية والاجتماعية ، فقد استطاع أن يضمن فلسفته التطورية العلمية نفحات دينية حارة ، كشفت للملأ عن روح صوفية عميقة كانت تشعر بما فى الوجود من عمق ، وسر ، وغموض ! وهكذا أضاف اسپنسر إلى تراث الإنسانية الخالد اعترافاً فلسفياً صريحاً بعجز العقل البشرى عن سبر أغوار « المطلق » ، أو إزاحة النقاب عن سر الوجود !

٥ — نصوص مختـــارة من كتاب « المبادئ الأولى »

(ا) « ماذا عسى أن يكون العلم ؟ إذا أردنا أن نتبين بطلان كل حكم مسبق يثار ضد العلم ، فليس علينا سوى أن نلاحظ أن العلم إنما هو مجرد صورة مترقية من صور المعرفة العامة ، بحيث أننا لو استبعدنا العلم ، لكان علينا أن نستبعد معه كل معرفة . ولن يجد أكبر متعصب أى حرج فى أن

يلاحظ أن الشمس تشرق مبكرة وتغرب متأخرة في الصيف، بينما هي تشرق متأخرة وتغرب مبكرة في الشتاء، بل إنه قد يجد في مثل هذه الملاحظة عوناً نافعاً له على أداء واجباته في الحياة. والحق أن علم الفلك إنما هو مجموعة منظمة من الملاحظات المتشابهة التي تُجْرَى بقسط أكبر من الدقة، ويتسع مداها فتشمل عدداً أكبر من الموضوعات، ويُلْتَزَم فيها من التحليل الدقيق ما يكشف عن التنظيمات الحقيقية للسماوات، فتتبدد كل تصوراتنا الزائفة عنها. ولن يجد أي طائفيّ متزمت أيّ حرج أيضاً في أن يقرر أن الحديد يصدأ في الماء، وأن من شأن الخشب أن يحترق، وأن اللحوم المحفوظة لمدة طويلة لا بدّ من أن تتعفّن، وإنما في استطاعته أن ينادي بهذه التعاليم دون أدنى خطر، مادامت هذه المعلومات نافعة وجديرة بالمعرفة. ولكن هذه حقائق كيماوية: والكيمياء مجموعة متسقة من الوقائع المماثلة لهذه المعلومات؛ وهي وقائع نتأكد من صحتها بكل ضبط، ونصنّفها ونعمّمها بحيث نستطيع أن نقطع بكل يقين — حين نكون بإزاء أية مادة، بسيطة كانت أم مركبة — ما هو نوع التغير الذي سيطرأ عليها في ظل بعض الظروف المعينة أو الشروط الملائمة. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر العلوم الأخرى: فإن كل هذه العلوم إنما تنشأ عن خبراتنا العادية في الحياة، لكي لا تلبث أن تنمو وتتطور رويداً رويداً، فتصبح موضوعاتُها خبرات أكثر تعقيداً، وأشد تنوعاً، وأبعد مدى. والعلومُ تقطع بوجود قوانين ارتباط بين تلك الخبرات، مثلها في ذلك كثل المعرفة الموجودة لدينا عن أكثر الموضوعات ألفة واعتياداً. وإذن فليس في الإمكان قط أن نرسم خطّاً في مكان ما قائلين: ههنا يبدأ العلم! وكما أن وظيفة الملاحظة العادية هي العمل على توجيه السلوك، فإن توجيه السلوك أيضاً هو المهمة التي تقع على عاتق أكثر النتائج العلمية تجريداً وأشدها غموضاً. وحَسْبُنا أن ننظر إلى العمليات الصناعية التي لا حصر لها، والأساليب المتنوعة للتنقل، مما قدمه لنا علم الفيزياء الحديث — لكي نتحقق من أن هذا العلم ينظم حياتنا الاجتماعية بشكل أكمل وأتم مما تنظم به معرفةُ الرجل المتوحش لخواص الأجسام المحيطة به حياته الخاصّة. والواقع أن العلم إنما هو استباق أو تنبّؤ prevision وكل تنبؤ إنما يساعدنا في النهاية — بدرجة تختلف شدة أو ضعفاً — على اكتساب الخير واجتناب الشرّ. ولما كانت جميع المعارف — بسيطة كانت أم معقدة — واحدة في أصلها ووظيفتها، فإنه لا بدّ لنا من معالجتها بنفس الطريقة. وإذن فنحن مضطرون إلى تقبل أوسع ضروب المعرفة التي تستطيع ملكاتُنا أن تَمُدّنا بها، وإلاّ لكان علينا أن نستبعد معها تلك المعرفة الضيقة التي يمتلكها الجميع ...». ويخلص هربرت اسپنسر من كل هذه المناقشة إلى تعريف العلم فيقول: «إن العلم هو مجموعة منظمة من الحقائق التي تنمو وتتزايد يوماً بعد يوم، ويتم تطهيرها وتنقيتها دائماً وباستمرار من كل ما يعلق بها من أخطاء». (الفصل الأول: العلم والدين، ص ١٤ — ١٦).

(ب) «... لو أننا نظرنا إلى النظرية البدائية القائلة بالأرواح — وهي تلك النظرية التي تقرر وجود شخصية بشرية تكمن من وراء شتى الظواهر غير العادية — أو نظرنا إلى مذهب تعدّد الآلهة — وهو المذهب الذي يُعمّم أمثال هذه الشخصيات ولكن بصورة جزئية — أو نظرنا إلى مذهب التوحيد — وهو المذهب الذي يعمّم تلك الشخصيات، ولكن بصورة كلية، أو نظرنا إلى مذهب وَحْدة الوجود — وهو المذهب الذي تصبح فيه تلك الشخصية العامة (أو المعمّمة) شيئاً واحداً هي والظواهر — نقول إننا لو نظرنا إلى كل هذه المذاهب

لوجدنا أنها جميعاً تسلّم بفرض هو الذى يَجْعَلُ الكون قابلاً للفهم أو الإدراك . بل إن ذلك المذهب الذى يُنْظر إليه على أنه إنكارٌ لكل دين — ألا وهو مذهب الإلحاد — إنما يدخل أيضاً فى نطاق هذا التعريف : لأنّه هو الآخر ينسب إلى المكان والمادة والحركة ضرباً من « الوجود الذاتى » self-existence ، وبالتالى فإنه ينادى بنظرية يذهب إلى إمكان استنباط جميع الوقائع ابتداء منها . والحق أن كل نظرية إنما تقرر — بشكل ضمنى — أمرَيْن : الأول أن هناك شيئاً لابد من تفسيره ، والثانى أن كذا وكذا هو التفسير . وإذن ، فمهما كان من اتساع شُقَّة الخلاف بين الباحثين حول الحلول التى يقدمونها لهذه المشكلة عينها ، فإنهم مُجْمعون ضمناً على أن ثمة مشكلة لا بد لها من حلّ . وتبعاً لذلك فإننا هنا بإزاء عنصر مشترك يجمع بين سائر المعتقدات الدينية . وآية ذلك أن الأديان التى تتعارض تعارضاً صارخاً فى معتقداتها الصريحة إنما تتفق جميعاً فى اعتقادها الضمنىّ بأن وجود العالم — بكل ما ينطوى عليه وما يحيط به — سرٌّ يتطلّب التفسير .

... وليس أدلّ على أهمية هذا العنصر الحيوى فى جميع الأديان ، من أنه العنصر الوحيد الذى يظل باقياً منها بعد كل تغير يطرأ عليها ، إن لم نقل بأنه العنصر الوحيد الذى ينمو ويزداد وضوحاً كلما ترقى الدين وبلغ مرتبة أعلى من التطور . وحسبنا أن ننظر إلى المعتقدات البدائية التى تشيع فيها تصورات كثيرة عن قوى مشخصة هى فى العادة غير مرئية ، لكى نتحقق من أن هذة المعتقدات تتصوّر تلك القُوى على أشكال عينية ملموسة وصور عادية مألوفة ، فتضعها جنباً إلى جنب مع القوى المرئية للبشر والحيوانات ، ومن ثم فانها تخفى إدراكها الغامض بوجود سر تحت قناع معين يرفع عنه طابعه السرى على قدر الإمكان . وأما التصورات القائلة بتعدُّد الآلهة — فى أشكالها المتقدمة أو صورها المترقية — فانها تصورلنا الشخصيات الكبرى بأشكال مثالية ، وكأن الآلهة المزعمة تعمل بأساليب خفية ، وتتصل بالبشر عن طريق الوعد والوعيد ، أو عَبْر بعض الأشخاص المُلْهَمين . ومعنى هذا أن العلل القُصْوَى للأشياء (فى نظر مذهب تعدُّد الآلهة) إنما يُنْظَر إليها بصورة تقلل من درجة اعتيادها ، وتجعلها أقل قابلية للفهم . ثم كان ظهور عقيدة التوحيد — مع ما اقترن بها من زوال لتلك المعتقدات التى كانت توحد بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية بكل ميولها الدنيئة — فكانت هذه العقيدة بمثابة خطوة جديدة فى هذا الاتجاه عينه . وعلى الرغم من أن هذا الإيمان الأسمى لم يَخْلُ فى بادئ الأمر من بعض النقائص ، إلا أننا نجد فى تلك الهياكل التى كانت تقام « للإله المجهول أو الإله الذى لاسبيل إلى معرفته » وفى عبادة ذلك الإله الذى هيهات لأى بحث أن يهتدى إليه ، اعترافاً واضحاً باستحالة الكشف عن سر الخليقة . وكل الدراسات اللاهوتية المتطورة إنما تختم عادةً بعبارات كهذه : « إن إلهاً مفهوماً لن يكون إلهاً على الإطلاق » أو « إنه لمن الكفر أن نتصور أن الله موجود على نحو ما نتصوره » . وكل هذه العبارات إنما تكشف عن هذا الاعتراف نفسه ، ولكن بصورة أوضح وأكثر تمايزاً . وقد أصبح هذا الإقرار شائعاً فى كل اللاهوت المعتمد فى أيامنا هذه . وعلى حين أن سائر العناصر الأخرى للعقائد الدينية قد اختفت واحداً بعد الآخر ، فقد بقى هذا العنصر وحده ، وأخذ ينمو ويتضح يوماً بعد يوم ، مما يدل بجلاء على أنه العنصر الجوهرى الأساسى .

وإذن فنحن هنا بإزاء حقيقة تتفق عليها جميع الأديان بصفة عامة بعضها مع البعض الآخر ، كما تتفق فيها أيضاً مع فلسفة معادية للمعتقدات الخاصة لتلك الأديان . وإذا كان للدين والعلم أن يتوافقا ، فان دعامة هذا التوافق — أو التوفيق — لابد من أن تكون

هى هذه الحقيقة التى تعد أعمق الحقائق جميعاً ، وأوسعها مدى ، وأشدها يقيناً ، ألا وهى أن القوة التى يكشف عنها الكون إنما هى قوة مجهولة لا سبيل إلى اكتناه سرها أو سبر غورها ... (الفصل الثانى : الأفكار الدينية القصوى : ص ٣٥ — ٣٧) .

جـ — « ما المكان وما الزمان ؟ إن هناك فرضين شائعين فى تصوراتنا للمكان والزمان : الأول منهما يقول إن المكان والزمان موضوعيان ، والثانى منهما يقرر أنهما ذاتيان . فلنحاول أن نمعن النظر إلى هذين الفرضين ، لكى نرى ماذا يصير من أمرهما حينما يتم إخضاعهما للتحليل .

إننا حينما نقول إن المكان والزمان موجودان وجوداً موضوعياً ، فكأننا نقول إنهما كائنان أو حقيقتان عينيتان . وأما القول بأنهما ليسا بكائنين فإنه قول يهدم نفسه بنفسه ، لأنهما لو كانا كذلك ، لما كانا موجودين ، ونسبة الوجود الموضوعى إلى شىء غير كائن إنما هى ضرب من التناقض فى الحدود . وفضلا عن ذلك ، فإننا لو أنكرنا أن المكان والزمان شيئان ، وبالتالى لو قلنا إنهما عدمان ، لكانت هناك استحالة فى أن يكون ثمة نوعان من العدم ! وكذلك لا يمكننا أن ننظر إلى المكان والزمان على أنهما صفتان لموجود ما من الموجودات : وذلك لأنه يستحيل أن نتصور موجوداً — أو كائناً — يكون المكان والزمان بمثابة صفتين له ، بل يستحيل أن نتصور اختفاءهما — حتى ولو اختفى كل ما عداهما — فى حين أن الصفات تختفى ضرورة باختفاء الكائنات أو الموجودات التى تنتسب إليها . وإذن فانه لما كان من المستحيل أن نعد المكان والزمان غير كائنين (أو لاموجودين) ، ولما كان من المستحيل أيضاً أن نعتبرهما مجرد صفتين لموجودين (أو كائنين) ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى اعتبارهما حقيقتين عينيتين .

ولكن : على حين أن افتراض موضوعية المكان والزمان تقتضى منا أن ندخلهما فى عداد الأشياء، فاننا نجد ضرباً من الاستحالة فى أن نتصورهما فى الفكر باعتبارهما مجرد شيئين . وآية ذلك أنه لكى يكون فى وسعنا أن نتصور أى شىء ، فانه لا بد لنا من أن نتصور هذا الشىء باعتباره متصفاً ببعض الصفات . وإذا كان فى وسعنا أن نميز « الشىء » عن «اللاشىء»، فذلك لأن للشىء قوة يستطيع بمقتضاها أن يؤثر على شعورنا . والآثار التى يحدثها مثل هذا الشىء — سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة — فى شعورنا ، هى بمثابة صفات ننسبها إلى هذا الشىء ونقول عنها إنها صفات هذا الشىء . وانعدام هذه الصفات هو انعدام للحدود التى يمكن بمقتضاها تصور هذا الشىء وبالتالى فانه اختفاء لضرب من التصور .

فإذا ما تساءلنا الآن عن صفات المكان ، وجدنا أن الصفة الوحيدة التى يمكن تصورها باعتبارها ملائمة للمكان إنما هى صفة الامتداد . ونسبة هذه الصفة إلى المكان إنما هى عبارة عن توحيد للموضوع والصفة معاً . وذلك لأن الامتداد والمكان حدان يمكن أن يوضع أحدهما محل الآخر ، ومن ثمّ فإن القول بأن المكان ممتدّ يساوى القول بأن المكان يشغل مكاناً . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأننا عاجزون أيضاً — بالمثل — عن نسبة أية صفة إلى الزمان . وليس السبب فى عجزنا عن تصور المكان والزمان باعتبارهما موجودَيْن هو عجزنا عن نسبة بعض الصفات إليهما فحسب ، وإنما هناك سبب آخر — لعلّه أن يكون مألوفاً لدى السواد الأعظم من الناس — هو الذى يدفعنا إلى استبعادهما من هذه المقولة . والواقع أن كل الموجودات المعروفة لنا فعلاً باعتبارها كذلك ، إنما هى موجودات محددة ؛ وحتى حين نتصور أنفسنا قادرين على معرفة أو إدراك

أى موجود لا محدود ، فإننا بالضرورة — حين نضعه تحت هذه الفئة — نعزله عن فئة الكائنات المحدودة . ولكننا لا نستطيع أن ننسب إلى المكان والزمان صفة التحديد ، كما أننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نقول عنهما إنهما غير محدودين . ونحن نجد أنفسنا عاجزين تماماً عن تكوين أية صورة ذهنية عن مكان لا محدود ، ولكننا فى الوقت نفسه نجد أنفسنا عاجزين أيضاً عن أن نتخيل حدوداً لا يكون هناك مكان فيما وراءها . وبالمثل — من الطرف الآخر — يستحيل علينا أن نتصوّر حدًّا لقابلية المكان للانقسام ، ولكنْ يستحيل علينا أيضاً أن نتصور قابلية المكان للانقسام إلى ما لا نهاية . وهذه الاستحالة التى تنسحب على المكان ، تنسحب أيضاً على الزمان ، فلسنا فى حاجة إلى النصّ عليها بصراحة . وإذن فإننا لا نستطيع أن نتصوَّر المكان والزمان باعتبارهما كائنين (أو حقيقتين موضوعيَّتين) ، كما أننا لا نستطيع أن نتصورهما على أنهما صفتان لكائنين ، ولا على أنهما « لا موجودان » . وإنما نحن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصورهما باعتبارهما موجودَيْن ، وإن كنا فى الوقت نفسه لا نستطيع أن ندخلهما تحت تلك الشروط التى بمقتضاها يمكن تصور الموجودات فى الذهن .

فهل نلتجئُ إلى المذهب الكانتى ، لكى نقول بأن المكان والزمان صورتان من صور الذهن ، أو « قانونان أو شرطان أوَّليان a priori للذهن الواعى»؟ إن مثل هذا القول قد يجنبنا الوقوع فى بعض المشكلات الكبيرة ، ولكنه لن يلبث أن يوقعنا فى مشكلات أكبر . ولئن كان فى إمكاننا أن نتصوّر — لفظيًّا — تلك القضية التى جعَلَتْ منها الفلسفةُ الكانتية نقطة انطلاقها ، إلا أنه يستحيل علينا أن نتصورّها فى الذهن ، مهما بذلنا من جهد عقلى ؛ فهى قضية لا يمكن تأويلها أو تحويلها إلى فكرة — بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة — وإنما هى مجرد « فكرة زائفة » أو « شبه فكرة » ! ونحن نلاحظ أولا أننا حينما نقرر أن المكان والزمان شرطان ذاتيان ، فكأننا نقرر ضمنا انهما ليسا حقيقتين موضوعيَّتين : وآية ذلك أنه لو كان المكان والزمان الماثلان أمام أذهاننا مجرد حقيقتين تنتميان إلى « الذات » ego لكان من الضرورىّ حتماً ألا تكونا منتميتين إلى « اللاذات » non-ego ؛ ولكن هذا ضرب من المحال . والواقعة التى يستند إليها كانْتْ فى إقامة فرضه — ألا وهى أن شعورنا بالمكان والزمان شعور ثابت لا سبيل إلى محوه أو إلغائه — إنما تشهد بصحة مانقول : وذلك لأن هذا الشعور (بالمكان والزمان) الذى ليس فى وسعنا أن نتخلص منه ، إنما هو شعور بهما باعتبارهما حقيقتين موضوعيتين وحسبنا أن نرجع إلى الشهادة المباشرة لشعورنا ، لكى نتحقق من أن المكان والزمان ليسا داخل الذهن ، بل هما خارجه . وهما مستقلان عنه استقلالا مطلقاً ، لدرجة أننا لا نستطيع أن نتصور عدم وجودهما ، حتى لو افترضنا عدم وجود الذهن نفسه ... هذا إلى أنه لو كان المكان والزمان صورتين من صور الحدس (أو العيان الحسي) intuition ، لما كان من الممكن إدراكهما حدسيًّا ، مادام من المستحيل لأى شيء أن يكون فى وقت واحد صورة للحدس ومادة له . وكانْتْ يؤكد بكل قوة أن المكان والزمان موضوعان للشعور ، بدليل أنه يستحيل علينا أن نمحوهما من الشعور ، ولكن إذا كان المكان والزمان موضوعين للشعور ، فكيف يمكنهما فى الوقت نفسه أن يكونا شرطين للشعور ؟ وإذا كان المكان والزمان شرطَيْن لابد لنا منهما للتفكير ، أفلا يجب إذن — حينما نفكر فى المكان والزمان نفسيهما — أن تكون أفكارنا لامشروطة ؟ وإذا أمكن قيام أفكار لامشروطة ، فما الذى سيصير من أمر هذه النظرية ؟

... يترتب على كل ماتقدم — إذن — أن المكان والزمان أمران لاسبيل إلى إدراكهما أو فهمهما على الإطلاق . وحينما نفحص المعرفة المباشرة الموجودة لدينا عنهما فحصا جيداً ، فاننا سرعان مانتحقق من أن هذه المعرفة إن هى إلا جهالة مطلقة ! ولئن كان اعتقادُنا بوجودهما الموضوعيّ اعتقاداً لاسبيل إلى محوه أو التغلب عليه ، إلا أننا عاجزون تماماً عن تفسيره تفسيراً عقلياً . وأما القول بالاعتقاد المعارض (وهوماقد يكون فى الإمكان تقريره ، دون أن يكون فى الإمكان تصوره) فانه لا يمكن أن يؤدى إلا إلى زيادة عدد الأفكار اللامعقولة ! »

(الفصل الثالث : الأفكار العلمية القصوى ، الفقرة ١٥ ص ٣٨ — ٤١) .

د — « ... إن أعمق الحقائق التى يمكن الوصول إليها ليست سوى مجرد تقريرات عن أوسع ضروب الاطراد القائمة فى خبراتنا ، وهى الخبرات التى تنصب على شتى علاقات المادة ، والحركة ، والقوة . ومانسميه باسم المادة والحركة والقوة إنما هو مجرد رموز لتلك « الحقيقة المجهولة » . أجل ، فان هناك قوة لاسبيل لنا إلى إدراك طبيعتها ، أو تصور أى حدود لها فى الزمان والمكان ، تعمل عملها فينا ، وتترك فينا بعض الآثار . ولما كان هناك تشابه معين فى النوع بين تلك الآثار ، فاننا نجمع أوجه الشبه العامة القائمة بينها لكى نصنفها معاً ، ونسميها بأسماء المادة ، والحركة والقوة . ولما كانت هناك أوجه شبه فى الارتباط أيضاً بين هذه الآثار ، فاننا نجمع أكثرها ثباتاً ، وندرجها تحت فئة واحدة ، ألا وهى فئة القوانين اليقينية إلى أعلى درجة . وليست مهمة التحليل سوى أن يردّ هذه الأنواع المختلفة من التأثير إلى نوع واحد من الاطراد : وأعظم كسب يمكن أن يحصّله العلم إنما هو تأويل شتى أنواع الظواهر على أنها مظاهر مشروطة بأشكال مختلفة لهذا النوع الواحد من التأثير فى ظل أحوال مشروطة — بأشكال مختلفة — لهذا النوع الواحد من الاطراد . وحينما يتسنى للعلم أن ينهض بهذه المهمة فانه لايكون قد فعل شيئاً أكثر من مجرد تنسيق خبراتنا ، دون أن يكون قد استطاع بذلك توسيع حدود خبراتنا بأى حال مامن الأحوال ... وليس تأويل كل الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة سوى عملية اختزال نرد فيها رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وحينما تكون المعادلة قد وصلت إلى أدنى حد من حدودها ، فإن الرموز مع ذلك تظل مجرد رموز . وإذن ، فإن كل استدلالاتنا السابقة لا تقدم أى دليل لتأييد واحد من الفرضين المتصارعين حول الطبيعة القصوى للأشياء . وآية ذلك أن مضمون آرائنا ليس أقرب إلى الروحية منه إلى المادية ، كما أنه ليس أقرب إلى المادية منه إلى الروحية . ولا شك أن إقامة ترابط وتكافوء بين كلٍّ من قوى العالم الخارجى وقوى العالم الداخلى قد يتيح لنا الفرصة لأن نقيم ضرباً من التمثيل أو التشابه بينهما ، سواء اتخذنا نقطة انطلاقنا من هذا الحد أو ذاك ... ولكننا لن نستطيع أن نعتبر أحد الحدين حدّاً أقصى بأى حال من الأحوال . ولئن كانت العلاقة القائمة بين الذات والموضوع تضطرنا إلى إقامة ضرب من التعارض بين تصورنا للروح وتصورنا للمادة ، إلا أن الواحد منهما أو الآخر — سواء بسواء — لا يخرج عن كونه مجرد علامة أو رمز لتلك « الحقيقة المجهولة » التى تكمن وراءهما » : (الخاتمة ، الفقرة ١٩٤ ، ص ٤٩٧ — ٤٩٩) .

المقاييس والمكاييل لمحمود حمدى الفلكى

بقلم

الأستاذ احمد سعيد الدمرداش
الأستاذ بكلية الفنون التطبيقية

تمهيد

كان التعليم فى مصر حين بدأ على عهد محمد على اتخذ لنفسه هدفاً محدوداً عاجلا : هو إعداد الفنيين لأغراض عسكرية ، فكانت المدارس (الخصوصية) أول ما أنشئ من مدارس ، ثم خلقت المدارس الأخرى التى تمد هذه المدارس الخصوصية بالتلاميذ ، وهكذا بدأ نظام التعليم يتخذ شكل الهرم المقلوب : يبدأ بالقمة دون وضع القاعدة ، ومثل هذا لا يمكن أن يكون نظاماً قومياً للتعليم ، ولكن الحق أن (القاعدة) كانت موجودة بالفعل ، وإن لم تكن من خلق الباشوات أو الولاة ، وتتمثل فى تلك الكتاتيب المنبثة فى مدن مصر وقراها ، وتقدم إلى الصبية تعليما أولياً محدوداً ، يقوم على حفظ القرآن ، ولكنها بعيدة عن سلطان الدولة ورقابتها ، أكثرها ضئيل فى الموارد ، فقير فى المعلمين سقيم الوضع .

والبعثة الثانية التى أرسلت فى عهد محمد على عام ١٨٢٦ كان عددها اثنين وأربعين تلميذاً ، من بينهم الشيخ رفاعه الطهطاوى وقد اختص بالترجمة ، وفى عام ١٨٤٤ أرسل محمد على أنجاله ضمن إرسالية كبيرة قدرها سبعون تلميذاً ، وفتح لهذه الإرسالية مدرسة مستقلة فى مدينة باريس لتعلم الفنون العسكرية ، وكان على مبارك أحد تلاميذ هذه البعثة بعد تخرجه من مدرسة المهندسخانة ببولاق متلقياً العلوم الرياضية على يد المدرس محمود أحمد ، وسميت بعثة الأنجال وكان منهم أربعة هم نجلاه الأميران حسن وحليم ، وحفيداه أحمد واسماعيل ولدا ابنه إبراهيم ، وعين لهم معاونين أرمنيين كما عين إماماً لهذه البعثة هو الشيخ نصر أبو الوفا الهوريني العالم اللغوى المشهور بمرتب شهرى قدره ٤٨٣ قرشاً ، ومن هنا تبدأ قصة عالمنا الكبير محمود الفلكى .

تاريخ محمود الفلكى

ولد محمود أحمد عام ١٨١٥ فى قرية الحصة من أعمال مديرية الغربية ، وتلقى العلم بالكتاب حتى بلغ العاشرة ، فأخذه شقيقه الأكبر معه إلى الإسكندرية ليلحقه عام ١٨٢٤ م بالمدرسة البحرية ، وكانت تسمى دار الصناعة (الترسانة) ، وتلاميذها جمعوا من مكاتب البنادر والقرى ممن تتراوح أعمارهم بين العاشرة والعشرين ، يتعلمون فيها من بناء السفن والعلوم المتصلة به ، وقد تخرج أخوه الأكبر ضابطاً بحرياً من هذه

المدرسة ، وكان التلاميذ المصريون البحريون هم وحدهم الذين أشرفوا على بناء السفن الحربية فى مارس سنة ١٨٣٣ تحت إدارة «مسيو سيريزى» ومروؤسيه الفرنسيين ، وهى السنة التى تخرج فيها محمود الفلكى برتبة البلوك أمين .

ولم يقف طموحه عند هذا الحد ، سيما وكانت النية متجهة إلى الغاء المدرسة البحرية وتخريج الضباط البحريين من مدرسة العمليات أو المهندسخانة ، فالتحق بمدرسة البوليتكنيك ببولاق وكان وكيلها الأرمنى يوسف حاكيكيان ، ثم انقسمت المدرسة إلى قسمين الأول مدرسة الفنون والحرف "Arts et Métiers" التى بقى فيها حاكيكيان ناظراً لها والقسم الثانى أصبح مدرسة للمهندسخانة ، وافتتحت الدراسة بها فى قصر إسماعيل بن محمد على الذى مات فى حرب السودان ، ثم ضمت لها مدرسة المهندسين بالقناطر الخيرية ، وكان بها ثلاثون تلميذاً ، ومدرسة المعدنين التى كانت بمصر القديمة ، وقد نظمت الدراسة بها تحت إشراف المهندس الفرنسى لامبير (باك) على غرار مدرسة الهندسة بباريس ، والغرض منها تخريج ضباط للخدمة فى المدفعية براً وبحراً ، ومهندسين للأشغال العامة وأعمال المناجم .

وبعد عام ١٨٣٧ تقرر الاستغناء عن المدرسين الأجانب بالمدرسة ، وتعيين مدرسين من التلاميذ الذين سبق أن أرسلوا إلى فرنسا ، ورجعوا قبل اتمام دراستهم وكانوا أربعة . فبذلك أصبح عدد المدرسين المصريين ستة . منهم اثنان أصليان هما :

البكباشى محمد بيومى لتدريس الميكانيكا والهندسة الوصفية والمساحة .

واليوزباشى أحمد طائل لتدريس الطبيعة .

والأربعة الباقون هم إبراهيم رمضان (أفندى) ، أحمد دوقلى (أفندى) ، عبد الرحمن (أفندى) ، مظهر (أفندى) .

وفى نهاية عام ١٨٣٩ م تخرج محمود أحمد وكان أول دفعته ، ومنح رتبة الاسبران (ملازم) وعين معيداً بالمدرسة ، وفى هذا العام تتلمذ على يديه على مبارك ، وكان يقوم بتدريس علم الجبر ، غير أن طموحه جعله يتقن اللغة الفرنسية والعلوم الرياضية كحساب المثلثات المستوية والكروية والهندسة التحليلية وعلم التفاضل والتكامل،فأصبح مدرساً للعلم الأخير وترجم له أول كتاب من اللغة الفرنسية إلى العربية .

وفى عام ١٨٤٢ حصل على رتبة النقيب (اليوزباشى) وتحول إلى دراسة علم الفلك حيث أولع به ، عندما كان يقوم بأعمال الرصد فى الرصدخانة ، التى أنشئت عام ١٨٣٩ فى البرج الذى أنشأه الفرنسيون ببولاق بجانب مدرسة المهندسخانة تحت إدارة يوسف حاكيكيان أيضاً . والغرض من إنشاء هذا المرصد «تجربة الحركات المغناطيسية بهذا القطر (المصرى) وتطبيقها على الجارى برصدخانة بلاد أوروبا» .

وكانت به لهذا الغرض ساعة فلكية وقناديل وآلات وغيرها ، وكان تلاميذ الفرقة الأولى بالمهندسخانة يتمرنون على استخدام الآلات التى به ، وإجراء الأرصاد الجوية وكان موظفو المرصد من خريجى مدرسة المهندسخانة .

وفى هذه المدة وضع مخطوطاً عنوانه «نبذة مختصرة فى تعيين عروض البلاد وأطوالها وأحوالها المتحيرة . وذوات الأذناب واللحى لمترجمها المرحوم محمود أحمد مدرس العلوم الفلكية بمدرسة المهندسخانة المصرية» وهو موجود بدار الكتب لك ٣٩٩٦ .

وإلى هنا تنتهى الفترة الأولى من حياة محمود أحمد كما كان يسمى حينذاك ، واستمر فيها مدرساً بالمهندسخانة للرياضيات وبالرصدخانة للعلوم الفلكية ،

وفى عام ١٨٤٨ أنعم عليه برتبة الصاغقول أغاسى وكان لهذه الرتبة شأن يذكر .

وهنا يلعب القدر دوراً فى توجيه مستقبل محمود أحمد حيث يرشح لبعثة إلى فرنسا .

سفر محمود أحمد فى بعثة الفلك إلى فرنسا

يقول على مبارك فى صفحة ٤٤ من الجزء التاسع من الخطط ما نصه :

« فى أواخر سنة ١٢٢٦ هجرية كان قد عرض من لامبير (بك (ناظر المهندسخانة لسمو عباس الأول الوالى ترتيباً للمدارس الملكية والرصدخانة ، يبلغ منصرفه نحو عشرين ألف كيس (١٠٠,٠٠٠ ج) فاستعظمه ، وأحال علينا (يريد نفسه وأقرانه على إبراهيم وحماد اليوزباشية حينذاك) حال عودتنا من فرنسا النظر فيه ، بشرط ألا نفشيه ، فتداولنا فى ذلك بيننا ، ولما لم تتفق آراؤنا ، وخفت فوات الوقت قبل اتمام العمل ، شرعت وحدى فى عمله وبدون انتظار لرأى أحد ، فعملت لجميع المدارس ترتيباً بلغ مصروفه ألف كيس (٥٠٠٠ ج) وجعلت أساس ذلك احتياجات القطر لا غير ، فان جميع المدارس الملكية تكون فى محل واحد ، وتحت إدارة ناظر واحد، وأسقطت الرصدخانة بالمرة من الترتيب لعدم وجود من يقوم بها حق القيام إذ ذاك من أبناء الوطن مع احتياجها إلى كثرة المصروفات

وأبديت فى الترتيب أنه يلزم أن نوجه لذلك محمود أحمد ، وكان حينئذ مدرساً بالمهندسخانة لبعض مواد العلوم والفلك برتبة صاغقول أغاسى ، وإسماعيل مصطفى ، وحسين إبراهيم من متممى مدرسة المهندسخانة ، واعتمد هذا الترتيب بعد إقراره بمجلس مركب من رؤساء الدواوين مع إقراره باستحقاق أنا اليوزباشى على مبارك لرتبة الأميرالاى ، ولنشانها ، وتعيينى من ذلك الوقت ناظراً لمدرسة المهندسخانة ، وانصرف عنها لامبير (بك) » .

وسافر محمود أحمد إلى فرنسا فى ٨ أكتوبر سنة ١٨٥٠ براتب شهرى قدره ٧٥٠ قرشاً سبعمائة وخمسين قرشاً ، وعاش فى باريس يتلقى العلوم الرياضية والفلكية تحت إشراف مسيو لوفيرييه رئيس مرصدها ، وتسمى باسم محمود حمدى الفلكى ، ثم مكث هناك تسع سنوات أتم فيها دراسته ، وجال فى أثنائها فى كثير من أنحاء أوروبا ، وقدم تآليفه لمجامعها العلمية ، ثم عاد إلى مصر فى ١٨ أغسطس سنة ١٨٥٩ فى عهد الوالى سعيد ، ومنح الرتبة الثانية .

وهاك وثيقة عودته إلى مصر .

« فى ١٢ ربيع الثانى سنة ١٢٧٦ إرادة لراغب (باشا) ناظر المالية :

حيث أن محمود الفلكى (بك) حضر قريباً من أوروبا،وغنى عن البيان أنه محتاج للنقود لتسوية لوازمه ومصاريفه الضرورية ، وحيث أن الرتبة الثانية أحيلت إليه من زمن غير بعيد ، فبناء عليه اقتضت إرادتى أن يصرف له خمسون ألف قرش من خزانة المالية ، إحساناً منا للحصول على لوازمه ، وخصم ذلك ، ورفعه لجانب ديواننا ، وقد حررنا لكم لإجراء موجبه » .

رجع محمود الفلكى إلى مصر وعمره ٤٤ عاماً ، وانتخب عضواً بالمجمع العلمى المصرى الذى أنشأه نابليون ، ثم عهدت إليه وكالته سنة ١٨٨٠ ، كما انتخب وكيلا للجمعية الجغرافية منذ إنشائها ، ثم رئيساً لها فى أواخر حياته .

ولما طلب علماء فرنسا من الوالى سعيد رصد كسوف للشمس بعد عدة مراسلات بينه وبين جومار (بك) فى باريس ، كلفه الوالى بتسجيل هذا الكسوف

وجهزت عدة بعثات من المراصد الكبرى لمشاهدته فى أسبانيا اشترك فى إحداها زميله إسماعيل مصطفى الفلكى (وهو يشترك معه فى اللقب لا القرابة) وكان مقيما فى باريس ، وكانت منطقة الكسوف الكلى تبدأ من كاليفورنيا ، وتمتد عبر المحيط الأطلسى إلى أسبانيا ، ثم جنوباً إلى إفريقيا ، مارة بالصحراء الغربية ، وتنتهى عند الحبشة ، ولم تكن مدة الكسوف الكلى تزيد عادة عن دقيقة واحدة ، وقد تكون السماء مغطاة بالغيوم فى هذه اللحظة ، ولذلك كلما انتشرت بعثات الأرصاد فى مختلف الجهات قل احتمال الفشل فى رصد الكسوف .

لذلك اختار محمود الفلكى مديرية دنقلة فى شمال السودان ، مكاناً للرصد ، فسافر إليها عن طريق النيل ، وحط رحاله فى بلدة المراغة بعد رحلة عشرة أيام على ظهور الجمال بين وادى حلفا ودنقلة تحت شمس يونيو المحرقة ، فوصل إلى المكان قبل ميعاد الكسوف بخمسة عشر يوماً ، وطفق يقيس ويوالى الأرصاد تحقيقاً لقراءات الساعة الفلكية ، وتعييناً لخط عرض المكان.

وكان الثيودوليت الذى أحضره ، قد أصابه خلل من النقل على ظهر الجمال ، فاضطر إلى استعمال آلة ذات السدس ، وإعادة التجربة عدة مرات للحصول على نتائج دقيقة ، وكذلك لم يسعده الحظ عند تبين خط الطول برؤية استتار النجم وراء القمر ، كان مقدراً حدوثه فى ٣٠ يوليو ، فمنعته السحب من رؤيته ، فاضطر إلى الاعتماد على الكرونومترات فقط .

شاهد الفلكى كسوف الشمس وعين زمن ابتداء الكسوف الجزئى ، وابتداء الكسوف الكلى وانتهائه ، وكذلك لحظة اختفاء ٩ نقط كلفية على قرص الشمس ووقت ظهور ثلاث منها ، وكانت قراءاته جميعاً لأقرب عشر ثانية زمنية ، ورفع تقريراً بأعمال المرصد إلى أكاديمية العلوم بباريس .

وتعتبر أرصاد كسوف الشمس من أحسن وأتم الأعمال الفلكية التى قام بها محمود الفلكى ، وقد حازت إعجاب العالم الرياضى الكبير مسيو دولاناى (١٨١٦ — ١٨٧٢) الذى كان قد أتم فى نفس السنة جزءاً من نظرية كاملة عن حركات القمر أتمها سنة ١٨٦٧ ، وحسب خلالها (عام ١٨٦٥) تأثير احتكاك موجات المد والجزر مع سطح المحيط على معدل دوران الأرض ، وكيف أن هذا التأثير يمكن أن يظهر فى حركة القمر على شكل إطالة طول اليوم بمقدار ثانية واحدة كل مائة ألف عام .

وقد وافقت الأكاديمية على القرار بشكره على هذا المجهود العلمى الدقيق .

ثم كلفه الوالى سعيد برسم خريطة الوجه البحرى فرسم له خريطة غاية فى الدقة والصحة ، فطبعتها الحكومة على نفقتها ، ثم عممتها فى كراريس تلاميذ المدارس ، ولا زالت هذه الخريطة مرجعاً تاريخياً للباحثين ، ولا يستقلن أحد عمل الفلكى فى الخريطة الفلكية الطبوغرافية ، لأنه عمل علمى من الدرجة الأولى بالنسبة لإمكانيات العصر الذى بدئ فيه عام ١٨٥٩ ، فأول قياس فلكى لمساحة الجزر البريطانية عمل سنة ١٧٨٧ ، ولم تتم عمليات المثلثات الأولية إلا سنة ١٨٥٨ ، وخرائط كاسينى القديمة فى فرنسا جددت سنة ١٨١٧ وأستكملت سنة ١٨٨٠ ، وأكملت مثلثات سويسرا عام ١٨٣٣ ، وأول خريطة بريطانية على مقياس ٦ بوصات للميل ظهرت سنة ١٨٤٦ ، فضلا عن أن عمله كان الأول من نوعه فى مصر دقة وإحكاماً

ثم عين ناظراً لمدرسة المهندسخانة من يونيو سنة ١٨٧١ إلى أغسطس من نفس السنة ، وأنعم عليه برتبة المتمايز ، وهاك وثيقة الإنعام عليه .

« فى ١٢ جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ إرادة لناظر المالية :

اقتضت إرادتى الإحسان برتبة المتمايز إلى محمود (بك) مأمور الخريطة الفلكية ، فبناء عليه يجب أن

تبادروا باجراء مأموريته ، وبقيد مرتبه الخاص بالرتبة المذكورة فى محلها . ولذلك أصدرنا أمرنا هذا وأرسلناه إليكم » .

وقد قضى أكثر مدة حكومة الخديوى إسماعيل فى نظارة المرصد الفلكى والتعليم والتأليف وندب لمأموريات كثيرة ، منها أنه باشر ترميم مقياس النيل بأسوان ، فأبقى التقاسيم القديمة التى كانت به على أصلها ، وعمل بجوارها تقاسيم جديدة طول كل ذراع منها ٠٫٥٤ من المتر ، مثل ذراع مقياس جزيرة الروضة وكان ذلك عام ١٨٧٠ م ، ثم ناب عن الحكومة المصرية فى المؤتمر الجغرافى الذى عقد فى باريس سنة ١٨٧٥ .

وفى أوائل عهد الخديوى توفيق ، أنشئت مصلحة التاريع لمساحة أطيان القطر المصرى ، بأمر عال فى ١٠ أغسطس سنة ١٨٧٩ ، وبقيت هذه المصلحة عاماً ثم حلت محلها لجنة تألفت برياسة محمد رستم (باشا) فكان محمود الفلكى من أهم أعضائها ، ثم انتخب عضواً فى المجلس العالى الذى ألف فى وزارة شريف (باشا) للنظر فى توسيع نطاق المعارف العمومية فى البلاد ، وناب عن الحكومة المصرية فى المؤتمر الجغرافى الذى عقد فى مدينة البندقية عام ١٨٨١ .

واستقالت وزارة محمود سامى (باشا) التى أعقبتها ، وهرب الخديوى توفيق إلى الإسكندرية ومعه رئيس وزرائه الجديد إسماعيل راغب (باشا) فى ٢١ يونيو سنة ١٨٨٢ ، وكان فيها محمود الفلكى ناظراً للأشغال العمومية ، ولم يكن له فيها عمل يذكر نظراً لقيام الثورة العرابية وقتذاك ، وهجوم الإنجليز الغادر على مصر فى ١١ يوليو سنة ١٨٨٢ .

وفى وزارة نوبار التى تألفت فى ١٠ يناير سنة ١٨٨٤ ، عين ناظراً للمعارف العمومية ، وبقى فى هذه النظارة إلى ١٩ يوليو سنة ١٨٨٥ حيث أدركته الوفاة فجأة ، فرثاه زميله إسماعيل مصطفى الفلكى باللغة الفرنسية فى الجمعية الجغرافية المصرية فى ٨ يناير سنة ١٨٨٦ ، وكذلك زميله الآخر الأميرالاى أركان حرب محمد مختار قائلا :

« كشفت له المقارنات الرصدية قناعاً عن الحوادث فأدرك منها ما هو مرتبط بمستقبل حياته ، وإلا فبم يتيسر لنا أن نفسر هذا التوافق الغريب ، وكيف نعبر عن ذلك التصادف العجيب ، وهو اعتناؤه بالتوجه عمداً إلى الجبانة قبل وفاته بيوم ، وحث العمال على تشهيل القبر الذى كان قد رسمه لنفسه » .

مؤلفات ورسائل محمود حمدى الفلكى

١ ــ كتاب حساب التفاضل والتكامل (مترجم عن الفرنسية) طبع بمطبعة بولاق قبل سفره إلى أوروبا

٢ ــ نبذة مختصرة فى تعيين عروض البلاد وأطوالها وأحوال المتحيرة وذوات الأذناب والمحى : (مخطوط بدارالكتب) .

٣ ــ تقويم عربى طبع بمطبعة بولاق سنة ١٨٤٦ قبل سفره إلى أوروبا .

٤ ــ رسالة فى التقاويم الإسرائيلية طبعهافى بروكسل سنة ١٨٥٥ أثناء دراسته بفرنسا وقدمها للمجمع العلمى فى بلجيكا .

٥ ــ رسالة فى الحالة الحاضرة للمواد المغناطيسية الأرضية بباريس وخواصها ، تلاها على المجمع العلمى الفرنسى سنة ١٨٥٦ ، وكان قد قام فى صيف سنة ١٨٥٥ بقياس العناصر المغناطيسية فى ٤٥ مكاناً مختلفاً بانجلترا وأرلندا واسكتلندا وهولندا وبلجيكا وألمانيا ، ورسم الخطوط المتساوية الشدة ، والمتساوية الانحراف فى منطقة تمتد ١٤° طولية من دبلن إلى نهر الرين ، ٧° درجات عرضية من باريس إلى أدنبرة ، وقارن

هذه الأرصاد بخريطة الكولونيل « سابينك » التى تمت سنة ١٨٣٧ واقتصرت على الجزائر البريطانية فقط .

ولبيان أهمية هذه الدراسات عن المغناطيسية الأرضية ، نرجع إلى تاريخ هذا الفرع من العلم ، فنجد أن « هالى » رسم أول خريطة مغناطيسية عام ١٧٠٠ م ، وأن التغيرات فى العناصر المغناطيسية للأرض لم تكن قد حققت بدقة حتى أوائل القرن التاسع عشر ، وأن أول معمل خاص بدراسة المغناطيسية الأرضية أسسه الرياضى الفلكى المشهور « جاوس » سنة ١٨٣٤ فى جوتنجن ، وأن أول دراسات للمغناطيسية الأرضية فى الإمبراطورية البريطانية بدأت عام ١٨٤٠ م على يد ادوارد سابين ، وللمغناطيسية الأرضية أهمية فى الملاحة البحرية ، وأبحاث الفلكى فيها تدل على أنه كان مسايراً لروح العصر .

٦ ــ نشر فى سنة ١٨٥٦ بحثاً آخر عن شدة المجال المغناطيسى للأرض فى بلجيكا وألمانيا وفرنسا وقدمه للأكاديمية الملكية ببلجيكا فى ٨ نوفمبر مشفوعاً بتقرير من الكابتن « لياجر » والعالم « كوتيليت » واستنتج من ذلك أن المركبة الأفقية للمجال المغناطيسى قد زادت فى المدة ما بين القياسين وخاصة فى منطقة النمسا .

٧ ــ رسالة فى مشابهة (كان) الناقصة للفعل الفرنسى المساعد Avoir نشرها فى المجلة الآسيوية سنة ١٨٥٩ وهو بفرنسا .

٨ ــ رسالة فى الكسوف الكلى للشمس الذى ظهر فى دنقلة فى ١٨ يوليو سنة ١٨٦٠ طبعت فى باريس سنة ١٨٦١ .

٩ ــ وفى عام ١٨٥٨ كتب رسالة فى تحقيق تاريخ ميلاد النبى صلى الله عليه وسلم وتاريخ الهجرة ، بالاستناد إلى بعض الظواهر الفلكية ، ونشر البحث فى المجلة الأسيوية ، ثم ترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان « نتائج الأفهام فى تقويم العرب قبل الإسلام » نقتطف منها أحد الأدلة :

كسوف الشمس يوم وفاة إبراهيم بن محمد عليه الصلاة والسلام من مارية القبطية « عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال : كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم مات إبراهيم ، فقال الناس كسفت الشمس لموت إبراهيم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته » والمتواتر أن وفاة إبراهيم حدثت فى السنة العاشرة من الهجرة . وقد حسب محمود الفلكى بالرجوع إلى الجداول الخاصة بحركات الشمس والقمر التاريخ الذى حدث فيه هذا الكسوف فى المدينة (ونلاحظ أنه اعتبر موقع المدينة المنورة على خط ٢٩ َ ، ٣٧° شرقى باريس ، لأن الجداول كانت فرنسية الأصل ، ولم يكن خط زوال جرينتش قد اتفق عليه عالمياً كأساس لحساب خطوط الطول (فوجدبالحساب أن هناك كسوفاً للشمس فى منتصف التاسعة من صباح ٢٧ يناير سنة ٦٣٢ ميلادية ، وهذا يقابل ٢٩ من شوال سنة عشرة هجرية .

١٠ ــ رسالة فى أعمار الأهرام ألفها عام ١٨٦٥ وطبعت فى ذلك الحين . ويقول زميله الأميرالاى محمد مختار فى رثائه له « كنت موجوداً معه عند شروعه فى أخذ مقاييس الأهرام ، وموقعها من التناسب الفلكى ، وأعلم علم اليقين بأنه وصل للاطلاع على الغرض من تشييدها ، إذ وجد تحكيمها فى رسم يقابل بالضبط كوكب الشعرى عند طلوعه ، فكأن الآمر ببنائها قصد بجعلها مزولة ليعرف منها يوم شم نسيم العلماء ، وكذلك لأجل تعريض جثث المدفونين فيها ، لموافاة صعود الكوكب المذكور ، فيسبغ عليها من آياته رحمة وغفراناً

لأنه ليس يخاف أن كوكب الشعرى كان عند الأقدمين وخصوصاً المصريين من أجل المعبودات ، حتى كان بعضهم يعبر عنه باله الآلهة » .

١١ — رسالة فى التنبؤ عن مقدار فيضان النيل قبل فيضانه .

١٢ — رسالة فى بيان المزايا التى تترتب على إنشاء مرصد فلكى للحوادث الجوية فى الديار المصرية وقد جاء فى صفحة ٢ من ملحقات نتيجة سنة ١٢٩٦ هـ المختصة بالأرصاد الجوية التى عملت بمعرفة محمود الفلكى بالرصدخانة ما يلى :

« وليعلم أن نتائج الأرصاد الجوية ، ولو يراها الجاهل مجرد أرقام فى ورق تأبى نفسه قراءتها ، ويقلق من ممارستها ، إلا أنها عند العالم المتنبه كنز عظيم ، ودر ثمين لا يعادله فى القيمة شىء » .

١٣ — رسالة هامة فى وصف مدينة الإسكندرية القديمة وضواحيها ، كتبها بعد ما كشف بنفسه شوارعها وصهاريجها ومراسمها وأبنيتها وشواطئها ، وقد صور ذلك فى خريطة ضمن هذه الرسالة الحافلة طبعت فى كوبنهاجن سنة ١٨٧٢ م على نفقة الحكومة المصرية حيث أعطى « كريدتو على باريز بمبلغ ستة آلاف فرنك يصرف له إحساناً لزوم طبع خرائط اسكندرية القديمة وتاريخها » بما فى ذلك عمولة الخواجه يعقوب منشه ، وبلغت قيمة هذا وهذا ستة وأربعين كيسة وربعماية اثنين وتسعين غرش وسبعة فضة » .

١٤ — رسالة فى مقاييس مصر ومكاييلها وموازينها ومقابلة ذلك بالأقيسة الفرنسية ألفها عام ١٨٧٣ فى كوبنهاجن وترجمها إلى العربية « زبور أفندى» وطبعت فى الآستانة وهى التى نحن بصدد تلخيصها .

١٥ — رسالة فى موازين النقود المصرية لم يتم تأليفها

ولقد ترك محمود الفلكى مكتبة حافلة بمختلف الكتب النفيسة فى شتى العلوم ، فقد كان غزير الاطلاع موسوعياً بمعنى الكلمة ، أهدتها كريمته أخيراً إلى دار الكتب المصرية ، أما مؤلفاته التى أشرنا إليها ، ومعظمها باللغة الفرنسية فقد وجدناها مبعثرة بين دار الكتب والجمعية الجغرافية المصرية والمجمع العلمى المصرى ، ومرصد حلوان .

المقاييس والمكاييل العملية بالديار المصرية

استهلها المترجم زبور (أفندى) أحد المستشرفين بالمعية الخديوية حيث قال :

« بمناسبة رواج التجارة بالديار المصرية ، وتزاحم كثير من الملل الأجنبية ، واعتياد أغلبهم على المعاملة بالمكاييل والموازين الفرنساوية ، وحصول مخالفات أحياناً بين الأجانب والبلديين ، أساسها الجهل بمقادير المكاييل والموازين ، ألف حضرة العالم الفلكى محمود بك) رسالة باللغة الفرنساوية ، وقدمها للحضرة الخديوية عند حلول ركابه العالى بالآستانة ، فصدرت الإرادة السنية بتعريبها ، وكشف نقابها ، وإبرازها إلى الوجود ، بالوجه المحمود ، فقمت بهذه الخدمة الوطنية فى أثناء السفرية » طبع فى مطبعة الجوائب بالآستانة العلية عام ١٢٩٠ هـ .

ويتلخص هذا البحث القيم فى إيجاد العلاقة بين الذراع البلدى والدرهم والأردب ، فيصل إلى النتيجة الآتية :

وزن الدرهم = ٣,٠٩٨ جرام .

الحجم الذى يسع الأردب هو ذراع مكعب أى ١٩٧,٧٤٧٧ لتر .

وزن هذا المكعب بالماء الصافى = ١٩٧٧٤٧,٧ جرام

.·. وزن الذراع المكعب من الماء= ٦٤,٠٠٠ درهم

٦ حجم مكعب الماء الذى ضلعه ربع الذراع البلدى أى ٠,١٤٥٦٥ متر .

هو (٠,١٤٥٦٥)^{٣} = ٠,٠٠٣٠٨٩٨ متر مكعب

∴ وزن ماء هذا المكعب بالجرام = ٣٠٨٩,٨

أى ١٠٠٠ درهم .

وبناء على ذلك يكون الدرهم هو أساس الوزن مربوطاً بالذراع البلدى وبالأردب الذى هو أساس المكاييل .

أما كيف وصل إلى هذه النتيجة فسوف نشرحها هنا باقتضاب .

١ — مقابلة الدرهم بالمليجرام

يقول محمود الفلكى إن الدرهم هو أساس الوزن ليس فى مصر فقط ، بل فى كافة بلاد الإسلام ، وقد صار تشكيل مجلس قومسيون فى زمنين ، وتحت حكومتين مختلفتين ، وكلفا بتحديد النسبة بين الدرهم والجرام .

فالمجلس الأول صار انعقاده مدة غزوة الفرنساوية بمصر ، فى أواخر القرن الثامن عشر من التاريخ المسيحى وكان انعقاده فى الضربخانة بالمحروسة ، ونتيجة بحثه أنه قرر بأن الدرهم هو وزن ٣,٠٨٨٤ جرام ، كما هو مذكور فى صفحة ٣٢ مجلد ١٧ من كتاب تخطيط مصر مدة الغزوة الفرنساوية .

ومجلس القومسيون الثانى مصرى صار تشكيله بأمر جنتمكان محمد على فى سنة ١٨٤٥ م ، وكان مؤلفاً من أعلم رجال مصر مثل لامبير (بك) الذى كان حينئذ ناظراً للمدرسة المهندسخانة ، وأحمد فايد (بك) الذى كان فى ذلك الوقت خوجة الكيميا والمعادن بالمدرسة المذكورة ، والآن باشمهندس السكك الحديدية المصرية وحسن على ناظـــر الضربخانة وغيرهم ممن لهم دراية فى العلوم ، وكان رئيس هذا القومسيون المرحوم أدهم (باشا) الذى كان ناظراً للمعارف العمومية ، وكان مقرهذا المجلس بالضربخانة .

وقد صار احضار جملة كور من البللور بأوزان مختلفة ، البعض منها ألف درهم ، وبعضها خمسماية درهم وهلم جرا ، وكانت موجودة عند عمد القبانية بالمحروسة وكانوا يستعملونها لعيار وتحرير الأوزان من قرون سابقة ، وأعطيت تلك الكور لمجلس القومسيون المذكور كما أعطى موازين عيار الضربخانة .

كانت النتيجة أن وزن الدرهم بالجرام ٣,٠٨٩٨ .

وهذا العدد لا يخالف نتيجة مجلس القومسيون الفرنساوى إلا بملجرام واحد تقريباً .

ويؤكد محمود الفلكى بأنه لم يحصل أدنى تغيير للدرهم بمصر للآتى :

(أ) لأن الدرهم كان مربوطاً بأحكام شرعية فى أحكام الديانة الإسلامية ، فلا يمكن تغييره بدون هتك حرمة هذه الأحكام .

(ب) أنه وجد فى كافة الأزمان رقابة حازمة على الموازين ، والموكل به هذه الرقابة يسمى المحتسب كما يسمى محل إقامته دار العيار ، وهو مسئول عن تحرير وتحقيق الأوزان والمكاييل ، فيحضر المتسببون عنده فى أوقات معلومة أوزانهم ومكاييلهم لأجل الكشف عليها ، وما وجد منها معيوباً بسبب كثرة الاستعمال أو بسبب آخر يصير كسره ، ويصرف له بدلا منه ميزاناً أو مكيالا من دار العيار .

(ج) أن العلماء قد وضعوا مواصفات قياسية للدرهم على أساس كية من حب الشعير وحب الخردل .

٢ — بيان طول الذراع البلدى

يقول محمود الفلكى « إن طول الذراع البلدى المستعمل الآن بالمحروسة ، وبجميع مدن وقرى الوجه البحرى والصعيد يختلف بين ٠,٥٧٥ ، ٠,٥٨٣ متر ، وهذه الفروقات الخفيفة يظن أنها ناشئة من عدم وجود ذراع شرعى يقاس عليه ، واتساع ذمة بعض

المتسببين ، والطمع فى التجارة ، وقد نرى من جهة أن بعض المتقدمين من مؤرخى العرب ، مثل اللمبرى ذكروا أن حجم الأردب هو مكعب الذراع البلدى ، وأثبت من جهة أخرى بعض علماء الغزوة الفرنساوية التى قلمت مصر ، بعد بحث دقيق ، أن الأردب المصرى الآن هو ما كان عليه فى زمن الرومانيين .

ولتحقيق ذلك قام محمود الفلكى بقياس جملة أشياء ذكرت أبعادها بالذراع البلدى بمعرفة جملة من مؤرخى العرب فى أزمان مختلفة ، وقياسه كان بالمتر ، فاتضح له أن هذا الذراع لم يحصل فيه تغيير ظاهر فى زمن من أيام الإسلام ، وأن طوله لم يزل ٠٫٥٨ متر كما هو ، فبناء عليه لأجل معرفة طوله الحقيقى بالدقة قام بقياس حجم اتساع الأردب ، ثم استخرج منه أصل التكعيب .

وأجرى عدة تجارب ، بل كررها أكثر من عشر مرات حسب قوله ، فتحقق له أن الأردب بالكيفية التى يباع بها فى السوق يملأ صندوقاً خشبياً حجمه يساوى ٠٫١٩٧٧٤٧٧ من المتر المكعب .

وبأخذ الجذر التكعيبى لهذا المقدار نصل إلى ٠٫٥٨٢٦ وهو المفروض أن يكون الطول الأصلى للذراع لأن مكعبه أردب .

∴ الطول الأصلى للذراع البلدى يكون حينئذ بلا شك = ٠٫٥٨٢٦ متر .

ومن هذه العلاقة وصل إلى النتائج التى سبق أن ذكرناها ، وهى التى تربط بين الدرهم والذراع البلدى والأردب .

ثم يستطرد محمود الفلكى شارحاً دقة الطابع المصرى فى المكاييل على النحو التالى :

« وحيث أن المقاييس الفرنساوية موضوعة على مثال المصرية ، إذ أنها متأخرة الإيجاد عنها ، وبها تقاسيم أعشارية لا توجد فى عياراتنا البلدية ، فيها عيب يكاد أن يخلها ، ويرجح عليها المصرية .

وذلك أن حجم العيار المدعو ديكاليتر هو فى الظاهر قدر الليتر عشر مرات ، يعنى قدر المتر . وكذلك حجم الايكتوليتر هو قدر الليتر مائة مرة ، أو قدر الديكاليتر عشر مرات ، أعنى عشرة أمتار وهلم جرا .

فاذا أخذت كمية من الحنطة قدرها عشرة ليترات ، ووضعتها فى الديكاليتر ترى أن العشرة ليترات من الحب لا تملؤه بل يلزم له أيضاً ثلث ليتر . وإذا صار كيل مائة ليتر بالليتر ووضع الحب المكيل فى الايكتوليتر ، ترى أن هذا المكيال غير مملوء ، ويلزم لملئه بالأقل ثلاثة ليترات ، وبذلك يتضح أن الايكتوليتر مائة وثلاثة ليترات بدل مائة ليتر .

والمتر المكعب أو الكيلوليتر الذى مقداره ألف ليتر يسع أكثر من ألف وخمسين ليتراً من الحنطة بدلا من ألف ليتر ، والدليل على ذلك بسيط جداً ، وهو أن حب القمح إذا وضع فى إناء ، يضغط بعضه بعضاً بثقل الحب الذى من فوق فيملأ الفراغ الذى يكون بينه وبعضه ، وهذا الضغط يكون بالنسبة لكمية الحب الذى فى المكيال ، فيكون قوياً فى المكاييل الكبيرة أكثر منه فى المكاييل الصغيرة .

ولا يوجد هذا العيب فى المكاييل المصرية ، لأن الضغط الناشئ من ثقل الحبوب فى المكاييل المتنوعة محسوب من قبل ، فوسع المكاييل الصغيرة للأردب الذى حجمه كناية عن ١٩٧٫٧٤٧٧ لتر لا يوازى التقاسيم النظرية المقابلة له فى فراغ حجم الأردب المذكور ، إذ حجم الكيلة هو كناية عن جزء من اثنى عشر جزء من الأردب يعنى ١٦٫٧١٦٩ بدلا من $\frac{١٩٧٫٧٤٧٧}{١٢}$ أو ١٦٫٤٧٩٠ .

وحجم القدح الذى هو جزء من ستة وتسعين من الأردب هو كناية عن ٢١,٢٣٥ بدلا من ١٩٧,٧٤٧٧ / ٩٦ أو ٢,٠٥٩٩ .

وهكذا فى بقية المكاييل من ملوة وربع .

ولقد وصلوا إلى هذا الحجم الزائد نتيجة كون المكاييل المصرية هى على شكل مخروط ناقص ، يوضع فيه الحب بلطف وبدون دك ولا تحريك للمكيال ، ولا يكتفى بملء حجم فراغه بل يلزم وضع الحبوب على بعضها فوقه حتى أنها بتضاغطها ، وتماسكها الطبيعى تكون مخروطاً ارتفاعه غاية إمكان وقوف الحب بأعلاه

ثم حسب حجم المخروط الناقص وحجم المخروط الحبى الزائد كالآتى :

حجم الكيلة (المخروط الناقص) = ١٥,٢٥٩٥ لتر

حجم الطرطورة (المخروط الحبى الأعلى) = ١,٤٥٧٤ »

الحجم العملى = ١٦,٧١٦٩ »

بينما الحجم النظرى = ١٩٧,٧٤٧٧ / ١٢ = ١٦,٤٧٩٠ »

∴ الفرق = ٠,٢٣٧٩ »

وهذا الفرق هو الذى يملأ بقية فراغ الأردب فيما لو ملىء نظرياً بالكيلة .

بيان جملة أذرع قديمة

أولا — المنداسة ذراع قديم بمصر ، وهو بلا شك الذراع الذى طوله ٣٢ أصبعاً الذى ذكره هيرون السكندرى عالم الرياضيات المصرى فى القرن الثالث الميلادى .

وبعض المؤلفين يقولون إنه الذراع الذى قدر به الميل الرومانى الذى يساوى ٢٢٥٠ ذراع ، وهو مذكور بجملة أسماء مختلفة فى تآليف العرب ، فبعضهم كان يسميه ذراع العمل ، وبعضهم يسميه ذراع النجار ، وكثير منهم يسمونه الذراع الهاشمى وهلم جرا ، والآن يسمى بالمنداسة ، وهو يساوى ٠,٦٥٦ متراً .

ثانياً : الذراع الشراعى ، وهو مستعمل فى المواد الشرعية عند قضاة المسلمين باسم الذراع الشرعى ، ويستعمل كذلك فى الأقاليم عند الفلاحين ويسمونه ذراع الغزل ، ويعبر عنه كافة المؤرخين بطول عظم الذراع الإنسانى من بين مفصل الكوع إلى طرف الأصبع الوسطى ، أو طول أربع أصابع اليد مكررة ست مرات ، أو طول ١٤٤ حبة شعير توضع مسطوحة بالعرض بجوار بعضها ، وبعضهم قدر سمك الحبة الشعير بقدر سمك ست شعرات من شعر ذيل البغلة .

وبناء على ذلك يكون الذراع ثمانماية وأربعة وستين شعرة .

غير أن محمود الفلكى وجد ذلك غير مطابق للتقديرات التى قام بتحقيقها وهى :

(أ) قاس أذرع ثلاثين رجلا متوسطى القامة وفوق المتوسط بقليل فوجد أن متوسط الطول هو ٠,٤٨ متراً .

(ب) قاس متوسط طول أربع أصابع اليد لهؤلاء الثلاثين رجلا ثم ضربه فى سته ، فحصل على متوسط طول الذراع على حساب أساس الأصابع ٠,٤٩٤ متر .

(ج) وضع ١٤٤ حبة شعير على عرضها بجانب بعض فوجد الطول ٠,٤٩٢ متر .

وبأخذ متوسط الثلاث تجارب ٠,٤٨٠ ، ٠,٤٩٤ ، ٠,٤٩٢ نتج لديه طول الذراع الشراعى ٠,٤٨٨٦ وهو مطابق لطول ذراع معمول به فى الإقليم المصرى ، وهو ذراع الغزل الذى يحل عليه الفلاحين غزلهم فى الكتان أو الصوف الذى يغزلونه بمغازل ، ويبيعونه للقزازين

ولكن هل هذا هو الذراع الشرعى المعمول به فى الشريعة الإسلامية ؟

من المعلوم أنه يرخص للمسافر الذى يسافر سفراً لمصلحة نافعة أن يقصر الصلاة مدة السفر إذا كانت مسافته بنحو أربعة برد، أو ستة عشر فرسخاً أو ثمانية وأربعين ميلا ؛ لأن البريد هو كناية عن أربعة فراسخ، والفرسخ ثلاثة أميال ، وكل ميل أربعة آلاف ذراع شرعى . حسبما تقرر بمعرفة مشاهير علماء الإسلام .

١ — فالشيخ يوسف الحفنى يرى أن تكون مسافة القصر كالمسافة التى بين محلة روح والمحروسة وهذه تساوى ٩٩٧٢٥ متر .

والشيخ الشبراملسى يرى أن تكون المسافة=٩٠٣٢٥ متر .

فالمتوسط ٩٥٠٢٥ متر وهى ٤٨ ميل .

$$\therefore \text{الميل } = \frac{٩٥٠٢٥}{٤٨} = ١٩٧٩,٧ \text{ متر}$$

$$\text{وعلى ذلك فطول الذراع } \frac{١٩٧٩,٧}{٤٠٠٠} = ٤٩٤٩,٠ \text{ متر .}$$

٢ — وعن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم مسافة القصر بين مكة وجدة أو بين مكة والطائف كما نقله الإمام الشافعى .

وبما أن المسافة بين مكة والطائف أوجده ٩٦,٠٠٠ متر .

يستنزل من ذلك امتداد الكفور المجاورة التى تحسب عند العرب جزءاً من المدن .

وبعملية حسابية مشابهة للأولى فإن الذراع الشرعى ٤٩٢٢,٠ متر .

٣ — ذكر الشيخ الطهطاوى فى شوارحه أن الميضة التى بالمدرسة التبريزية بالجامع الأزهر على يسار الداخل من باب المزينين أنشئت بحيث يكون سطحها يحتوى على مائة ذراع مسطحة ، وبقياسها وجد طول الذراع ٤٩٣٢,٠ متر .

٤ — قد صار قياس جملة أجزاء من الحرم المكى بالذراع الشرعى بمعرفة كثير من العلماء الأفاضل مثل الشيخ النواوى والشيخ الجميسى وغيرهما فاتضح أن :

المسافة بين الركن اليمانى والركن العربى هى ٢٦,٨٣٣ ذراعاً وهى تساوى ١٣,٣٠ متراً .

$$\therefore \text{طول الذراع الشرعى } = \frac{١٣,٣٠}{٢٦,٨٣٣} = ٠,٤٩٥ \text{ متر}$$

وبأخذ متوسط هذه القراءات الأربع وغيرها وصل إلى النتيجة التالية :

أن طول الذراع الشرعى القطعى الدلالة هو ٠,٤٩٣٢ متر .

$$\therefore \text{الميل الشرعى } = ٤٠٠٠ \times ٠,٤٩٣٢ = ١٩٧٢,٨ \text{ متر .}$$

ثالثاً : الذراع الأسود ، لا يمكن أن يكون غير الذراع الشرعى ، وقد قدره المسعودى والبيرونى والفلكيون المتقدمون من العرب ، بعرض أربعة أصابع اليد مكررة ست مرات وبطول ١٤٤ حبة شعير متتابعة .

والميل العربى ٤٠٠٠ ذراع كما ذكره البيرونى وجميع علماء الفلك المتقدمين وقد حقق أبو الريحان البيرونى صحة قياس الفلكيين فى عصر الخليفة المأمون فاستعمل طريقة ذكرها فى القانون المسعودى .

قاس ارتفاع قمة جبل فى الهند مطل على البحر فوجده ٦٥٢ ذراعاً ونصف عشر ذراع أى ٦٥٢,٠٥ متراً ثم قاس الزاوية التى بين خط النظر المتجه إلى الأفق ، وخط الأفق المبتدئ من تلك القمة فوجدها ٣٤ دقيقة .

ثم حسب نصف قطر الأرض ، ثم طول الدرجة الأرضية فوجد أنها تساوى ٥٨ ميلا .

والنتيجة التى كانوا حصلوا عليها زمن المأمون هى ٥٦⅔ ميلا .

وحيث أن الميل	= ١٩٧٢,٨	متر
فطول الدرجة الأرضية	= ١١١١٣٤	متر
وبما أن الطول الحقيقى هو	١١٠٩٠٥	متر

فيكون الفرق ٢٢٩,٠٠٢ متر هو الخطأ الذى وقع فيه فلكيو المأمون فى طول الدرجة الأرضية .

رابعاً : الذراع المعمارى ، وهو المستخدم فى مصر فى العمارات والبيوت كان طوله ٧٧, متر أو ٧٦, متر ثم تحول إلى ٧٥, متر لمناسبة موافقة حسابه مع المتر .

وهذا الذراع قديم وطوله ٤٠ إصبعاً كما ذكره هيرون السكندرى عالم الرياضيات المصرى فى العصر الهيلينستى .

مقياس النيل بجهة أسوان

اكتشفه محمود الفلكى عندما كان يباشر عمل الخريطة عند أسوان على النيل من الطرف الجنوبى الشرقى فى جزيرة اليفانتين المشهورة بأنس الوجود فى زاوية آثار الهيكل ؛ وكان ذلك عام ١٨٧٠ م . فوجد طوله ٦,٨٩٥ متر ويحتوى على ثلاثة عشر ذراعاً ؛ فعلى ذلك يكون طول الذراع القديم الذى كان معتبراً لقياس النيل عند أسوان هو ٠,٥٣٠ متراً فى حين أن طول الذراع بمقياس الروضة ٠,٥٤٠ متراً ؛ فترك المقياس القديم على حاله ووضع بجانبه مقياساً جديداً ضبط مستواه وحفر عليه بالفرنسية ما معناه « لقد كشف هذا المقياس بعد ألف سنة من النسيان والإهمال . وقد أبقيت التقاسيم القديمة كما هى ، وعمل مقياس جديد وسلم لاستعمال العامة سنة ١٨٧٠ فى عهد الخديوى إسماعيل ، وضعه أحد خدامه الصادقين محمود (بك) الفلكى » .

تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه

بقلم :
الدكتور حسن شحاته سعفان
رئيس قسم الاجتماع بجامعة الأزهر

١ ـ حياة مسكويه وبيئته الثقافية والاجتماعية

ليس لدينا مراجع وافية عن حياة أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب باسم مسكويه . وكل ما نجده إشارات فى بعض المراجع إلى حوادث جزئية فى حياته أو إلى قطع من نثره وشعره فى مناسبات خاصة لأنه كان أديباً إلى جانب كونه فيلسوفاً وأخلاقياً : وذلك ككتاب تتمة اليتيمة لأبى منصور عبد الملك الثعالبى الذى يتكلم فى الجزء الأول عن « أبى على مسكويه الخازن » ، ويقول عنه « إنه فى الذروة العليا من الفضل والأدب والبلاغة والشعر »[١] ثم يذكر أمثلة من شعره ، وفى رسائل أبى بكر الخوارزمى نجد رسالة منه إلى مسكويه يواسيه فيها بمناسبة زواج أمه بعد وفاة أبيه ، وهو الزواج الذى حزن من أجله مسكويه حزناً شديداً ، إذ كان يعده محنة ويقول الخوارزمى فى هذه الرسالة « .. وبلغنى ما اختارته الوالدة صانها الله تعالى ، فحمدت الله تعالى الذى رزقك والداً لا يلزمك حق أبوته ووعدك أخاً لا يحملك حق أخوته .... ولا تذهب نفسك حسرات على ما سبقك عليه الدهر وغلبك عليه الرزق ، فلا حمية فيما أحل الله ولا مضايقة من حيث وسع الله... والحمد لله أن كان العقوق من ناحيتها[١] » . ونجد مثل هذه الإشارات عند كثير من معاصريه وذلك مثل الطوسى .... ولعل ياقوت الرومى فى كتابه « معجم الأدباء » يعد على رأس المترجمين القلائل الذين تناولوا حياة مسكويه فى شئ قليل من التفصيل[٢] ، إذ لم يذكره مثلا ابن خلكان فى وفيات الأعيان ، ولا صاحب فوات الوفيات .

لقد عاش مسكويه الجزء الأكبر من حياته فى القرن الرابع الهجرى ، إذ من المؤكد أنه توفى سنة ٤٢١ هجرية (١٠٣٠ ميلادية) على ما ذكره ياقوت

(١) الثعالبى : تتمة اليتيمة ، الجزء الأول ، طهران سنة ١٣٥٣ ، نشره عباس إقبال ، ص ٨ (القسم الثالث : فى محاسن أهل الرى وهمذان وأصفهان وسائر بلاد الجبل) .

(١) رسائل أبى بكر ، الجزء الأول ، القسطنطينية سنة ١٢٩٧ ، ص ١٧٣ .

(٢) الجزء الخامس من ص ٥ إلى ص ١٩ .

نقلا عن يحيي بن منده ، وكان ميلاده بالرى فى حوالى سنة ٣٣٠ فيما يظن كثير من العلماء وعلى رأسهم مرجوليوث ، فهو إذن قد عاش حياته كلها فى ظل دولة بنى بويه التى بدأت سنة ٣٢٠ وانتهت سنة ٤٤٧ .

ودولة بنى بويه كانت من الدويلات الكثيرة التى انقسمت إليها الدولة الإسلامية فى أيام ضعفها لاسيا ابتداء من أوائل القرن الثالث حيث تكونت دول مستقلة فعلا عن الخلافة فى بغداد وإن كانت قد احتفظت بخضوعها للخليفة من الناحية الاسمية ، إذ بعد أن استقلت الأندلس ، ثم المغرب تحت حكم الأدارسة فى القرن الثانى ، استقل السامانيون بخراسان وتركستان ، والفاطميون بالمغرب والطولونيون بمصر ... فى القرن الثالث . ثم جاء القرن الرابع الذى استقل فيه بنو حمدان بالشام والغزنويون بأفغانستان والهند ... وظهر بنوبويه فى بلاد الديلم واستولوا على فارس والرى وأصفهان واستطاعوا أن يجعلوا الخليفة فى بغداد تحت سيطرتهم ، فلم يبق للخلفاء من السلطة إلا المظهر ، بل إنهم أذلوا خلفاء بغداد لاسيا المستكفى والمطيع والطائع بعد أن ضم عضد الدولة العراق وبغداد لحكمه .

وكان أمراء بنى بويه كمعز الدولة أحمد وهمام الدولة وشرف الدولة وبهاء الدولة وجلال الدولة وغيرهم يتسابقون فى تشجيع العلوم والآداب فى ولاياتهم محاكين بذلك الخلفاء العباسيين فى العصر الذهبى للدولة العباسية لاسيا فى عهود هرون الرشيد والأمين والمأمون إذ كان البويهيون يحكمون الجزء الجنوبى من فارس فجعلوا من اصطخر وشيراز ونهاوند ودينور وبسطام والرى عواصم للأدب والعلم والفلسفة ، فأخرجت هذه البلاد فى أيامهم من المحدثين والفقهاء والنحاة والفلاسفة والمتصوفة والأدباء ، بل والعلماء مالا يحصى عددهم[1].

ومما أذكى هذه الحضارة أن هذه المدن بعينها كانت فى بلد ترجع حضارته إلى عصر بعيد قبل الإسلام ، وكان بين العلماء الذين عرفهم مسكويه وصاحبهم أبو الطيب الرازى الكميائى وأبو حيان التوحيدى والمهلبى وأبو بكر الخوارزمى وبديع الدين الهمذانى وأبو منصور الثعالبى النيسابورى وأبو الحسن العامرى ، ثم على وجه الخصوص ابن العميد الذى كان وزيراً لركن الدولة صاحب بلاد الرى والجبل واستمر وزيراً اثنتين وثلاثين سنة حتى مات سنة ٣٦٠ . ولقد عين ابن العميد « مسكويه » خازناً لمكتبته الكبيرة ومن هنا لقبه بعضهم بالخازن .

ولقد تفوق ابن العميد فى علوم كثيرة كالهندسة والمنطق والفلسفة والالهيات والطبيعة والأدب على ما ذكر مسكويه فى كتابه تجارب الأمم ، واتصل مسكويه أيضاً بالصاحب بن عباد الذى كان من تلاميذ ابن العميد ولكنه كان متبحراً فى العلوم الشرعية واللسانية والأدبية وكان له منتدى قل أن يجتمع لغيره من الناس بل والخلفاء وذلك فيما يذكر الثعالبى . وكان الصاحب كاتباً لابن العميد ، ثم أصبح وزيراً لمؤيد الدولة ثم فخر الدولة وتوفى سنة ٣٨٥ .

فبفضل تشجيع الأمراء البويهين وبفضل جهود عضد الدولة والوزيرين ابن العميد والصاحب بن عباد كان هذا الجزء من فارس وهو الذى عاش فيه مسكويه فى منتهى الخصب العلمى والأدبى ، إذ كان كل منهم على إمارته أو وزارته عالماً أديباً ، يرى أول ما يجب عليه أن يزين بلاطه ومجلسه بالعلماء والأدباء .

---

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، طبعة ثانية ، ص ٢٤٦ .

وفى حوالى سنة ٣٨٠ هـ علا شأن مسكويه إذ قربه بهاء الدولة واتخذه ناصحاً له ، فارتفع قدره فى الإمارة وأدى ذلك به — فيما يبدو — إلى نسيان من ساعده فى شبابه ، فترفع فيما يقول المترجمون عن مصاحبته الصاحب ابن عباد ، ونشأ نوع من الجفاء بين الرجلين ، أدى إلى هجاء مسكويه للصاحب بعد وفاته بقصيدة جاء فيها : ١

قد كان أهوج رث العقل مفتحما
على الدنيات وقافا لدى التهم
ومن يدرمثل عيى طيشه لما
لم يرض من فخذ الأحداث باللمم

ثم يقول عنه :

دمى جبين أبى العباس فهو يرى
تقبير كل جبين واضح بدم

ويبدو أن مسكويه كان من بيت ثراء فى الأصل ثم ضاعت ثروته ، كما يبدو أنه كان طموحاً ولكن الأيام لم تحقق له كل أمانيه ، وهذا يفسر مسحة الحزن والكآبة التى تبدو فى شعره الذى امتلأ بأبيات تشكو الدهر وقسوته والأيام ومرارتها .

قاسيت أحوال هذا الدهر مرتكبا
أهوالها وصريعا غير مرتكب
ومن تعود عض السيف هامته
هانت على ليتيه عضة القيب

أو كقوله فى نفس المعنى وهو ذم الدهر :

من عذيرى من حادثات الزمان
وجفاء الإخوان والخـلان
شاب رأسى وقل مالى وصدت
عنى البيض وانتحى غـلمانى

وتمت حلكة الصورة بزواج والدته ؛ وهو الزواج الذى كان يعده محنة قاسية له وفضيحة كبرى . وحدثت بينه وبين علماء زمانه ولاسيما علماء الرى صلات متينة ورسائل فى أمور شتى ؛ ولكن يبدو أيضاً أن كثيراً من رفقائه لم يكن باراً به فى محنه مما أدى به إلى عدم الوفاء فى أحيان كثيرة بخلانه وأصدقائه . وذكر عنه ياقوت أنه كان مجوسياً وأسلم ، ولا ندرى مدى صحة هذا القول بالرغم من أن اسم أبيه « محمد » إذ يبدو أن كثيراً من الناس كانوا يتخذون أسماء إسلامية ، ولم يكونوا مسلمين وبالعكس كان كثير من أبناء الفرس المسلمين يتخذون أسماء غير إسلامية برغم إسلامهم . ولكن مسكويه كان من المتمسكين بالشريعة الإسلامية المتحمسين لها ، ففى وصيته التى ذكرها ياقوت فى ذيل ترجمته يذكر التمسك بالشريعة كباب من الأبواب الخمسة عشر التى تتألف منها هذه الوصية .

والظروف القاسية التى مرت بمسكويه قد انعكست بشكل جلى فى وصيته التى ذكر فى أبوابها قلة الثقة بالناس وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد وحسن احتمال الغنى والفقر وعدم إضاعة العمر إلا فى المهم وترك الخوف من الموت والفقر . . . من بين الأبواب التى وصى بها أهل عصره .

وقد توفى مسكويه سنة ٤٢١ بعد أن ترك كثيراً من المؤلفات التى ما زال جزء كبير منها مخطوطاً حتى اليوم . وعلى رأس كتبه المطبوعة كتاب التهذيب الذى طبع عدة طبعات فى مصر ابتداء من ١٢٩٦ هجرية ثم فى سنى ١٣١٧ ، ١٣٢٣ ثم ١٣٢٦ هجرية : كما طبع فى بيروت سـنة ١٩٦١ م . وكتاب السعادة الذى طبع فى مصر سنة ١٩١٧ م ، وقدم له السيد على الطوبجى وكتاب الفوز الأصغر الذى طبع فى

بيروت سنة ١٣١٩ هـ والقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ ، وتجارب الأمم فى عدة أجزاء ، وهو الذى نشر سنة ١٣٣٢هـ بالقاهرة ، ثم نشر سنة١٩٥٢ ميلادية كتاب جاويدان خرد أو الحكمة الخالدة بتقديم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى . ولقد اهتم الأستاذ الدكتور عبد العزيز عزت بابن مسكويه وألف كتاباً سنة ١٩٤٦ عن تهذيب الأخلاق . وإلى جانب الكتب المطبوعة ثمة كثير من المؤلفات المخطوطة مثل رسائله فى اللذات والألم وفى الطبيعة وفى جوهر النفس ، ومقال فى النفس والعقل ، والتميز بين الدهر والزمان وطهارة النفس . . . الخ .

٢ ــ أهمية كتاب تهذيب الأخلاق

يقول مسكويه فى الغرض من تأليفه كتاب التهذيب « غرضنا فى هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً ، تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة ، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمى . والطريق فى ذلك أن نعرف أولا نفوسنا : ما هى وأى شىء هى ولأى شىء أوجدت فينا ؟ »[1] إذن أهمية هذا الكتاب ترجع إلى تقويم الأخلاق والسلوك على أساس دراسة علمية سليمة وفق المستوى التى وصلت إليه العلوم آنذاك . والواقع أن كتاب التهذيب يمثل العصر الذى وجد فيه أصدق تمثيل ، ففى ذلك العصر كما يقول أحمد أمين كان تيار الترف شديداً جارفاً عند طبقات الأمراء والخلفاء ومن يتصلون بهم إلى جانب البؤس الشديد لكثير من الطبقات الأخرى . وأدى الترف والأناقة إلى خلق قوانين متعارفة لكل شىء وألفت فى ذلك الكتب المطولة . فألفوا فى « حانوت الظرف » وما يقدم من الأطعمة وما يؤخر و « آداب الحمام » و « آداب الزينة » وطريقة معاملة الأمراء والخلفاء ... ومن أمثلة ذلك مثلا كتب مرآة المروآت ومكارم الأخلاق واللطائف والظرائف والعقد النفيس فى نزهة الجليس للثعالبي النيسابورى . أى أن العلاقات الاجتماعية بين الأفراد فى هذا العصر كانت محل دراسة ومؤلفات تؤلف على نهج علمى لتحديدها . ولا شك أن علم الأخلاق على رأس الدراسات التى تحدد علاقة الفرد بغيره من أفراد المجتمع على اختلاف طبقاتهم : فكان هو الآخر محل دراسة الكثير من العلماء المعاصرين لمسكويه . ومسكويه يعرض فى كتابه بشكل متضمن حيناً صريح حيناً آخر الأمراض الأخلاقية التى انتشرت فى عصره من العجب والخيلاء عند بعض الأمراء والملوك والكراهية التى انتشرت بين بعض الطبقات والحسد والغيرة والمشاحنات ، لأن عصره كان عصر تنافس بين عناصر الدولة الإسلامية من ترك وفرس وعرب ، بل وتنافس بين أمراء كل عنصر من هذه العناصر . وكان ثمة حقد دفين بين الطبقات لأن ثروات الأمراء فى الدولة البويهية وغيرها وصلت إلى أرقام خيالية بينما الطبقات الأخرى ومنها طبقة العلماء كانوا لا يجدون ما يسدون به رمقهم . فمثلا خلف عضد الدولة البويهى حوالى ثلاثة ملايين من الدنانير الذهبية وأكثر من مائة مليون درهم غير الجواهر واليواقيت واللآلئ وغيرها . وهذا فى الوقت نجد فيه أباحيان التوحيدى وهو من العلماء البارزين يقول واصفاً ضيق عيشه « وقد اضطررت ... فى أحوال كثيرة إلى آكل الخضر فى الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة ، وإلى بيع

(١) تهذيب الأخلاق ، طبعة بيروت سنة ١٩٦١ ، ص ٥ .

الدين والمروءة وإلى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه القلم ويطرح فى قلب صاحبه الألم [1]. كل هذه الأحوال نتجت عنها أمراض اجتماعية ونفسية خطيرة تفشت فى المجتمع الإسلامى إلى جانب التنافس والتناخر على السلطة والمراكز، وهذا ما عالجه مسكويه فى كتابه فى أكثر من مقال ومطلب كما سنرى. وإلى جانب المشكلات النفسية والاجتماعية يعالج مسكويه قواعد علاقات الأفراد بعضهم ببعض فى شتى دقائقها أو ما يسميه الفرنجة قواعد البروتوكول وقواعد « الإتيكيت » أو اللياقة والأناقة، كما فعل معاصروه من العلماء.

كما يصور هذا الكتاب تأثر الفكر الإسلامى العربى بالثقافات التى ترجمت مؤلفاتها ولاسيما الثقافة اليونانية. ذلك أن حركة ترجمة التراث العلمى اليونانى والهندى والفارسى قد بدأت منذ عهد أبى جعفر المنصور سنة ١٣٦ وبلغت أوجها فى عهد الرشيد (١٧٠ — ١٩٣) ثم المأمون (١٩٨ — ٢١٨)، فترجمت مؤلفات لأفلاطون وأرسطو وجالينوس وإقليدس وآرشميدس وبطليموس . . . إلى آخر كل هؤلاء المؤلفين، وذلك إلى جانب كثير من كتب الأفلاطونيين المحدثين كأفلوطين وفرفريوس الصورى، واسكندر الأفروديسى وأبروقلس ... ويقرر مسكويه فى كتابه أنه قرأ كثيراً من هذه الترجمات وتأثر بها، فلقد تأثر مسكويه فى كتابه هذا بكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس وكتاب النفس ثم بكتاب المقولات لأرسطو، كما تأثر بكتاب الأخلاق وكتاب التشريح وغيرهما من كتب جالينوس ثم بكتب أبقراط فى الأمراض الحادة والأخلاط وطبيعة الإنسان، كما تأثر بمعاصريه من العلماء كأبى حيان وغيره. وفى الكتاب أثر الثقافة الفارسية والهندية بالقصص التى يوردها أحياناً عن كليلة ودمنه وغيره من الكتب المترجمة. فالكتاب يشهد باطلاع ضخم وعميق لمؤلفه. ولقد امتدح الطوسى كتاب التهذيب فقال:

بنفسى كتاباً حاز كل فضيلة
وصار لتكميل البرية ضامناً
مؤلفه قد أبرز الحق خالصاً
بتأليفه بعد ما كان كامناً
ووسمه باسم الطهارة قاضياً
به حق معناه ولم يك مائناً
لقد بذل المجهود لله دره
فما كان فى نصح الخلائق خائناً

٣ — محتويات التهذيب

وكتاب التهذيب مقسم إلى سبع مقالات عالج المؤلف فيها على التوالى:

١ — النفس
٢ — مراتب القوى وشرفها
٣ — الفرق بين الخير والسعادة وأقسام الخير
٤ — ظهور السعادة فى الأفعال الناشئة عن الفضائل
٥ — فى الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض
٦ — علاج أمراض النفس.
٧ — رد الصحة على النفس ومعالجة أمراضها.

وكثير من هذه المقالات مقسم إلى فصول أو « مطالب » وسنعرض مع شيء من التحليل لكل مقال على حدة:

(١) الإمتاع والمؤانسة، عن ضحى الإسلام لأحمد أمين.

٤ — النفس والفضائل

يبرهن فى هذا المقال على أن النفس ليست بجسم ولا حالة من أحول الجسم وإنما هى شيء آخر مفارق له فى جوهره ، متخذاً نفس البراهين التى أوردها أرسطو تقريباً . والنفس لا تأخذ علمها من الحواس ، ولكنها تأخذ هذا العلم من ذاتها أى من العقل . وهى تواقة إلى العلوم والتـأمل ، كما أن قوى النفس تنقسم إلى ثلاثة أقسام : قوة ناطقة وتسمى الملكية وآلتها الدماغ ، وقوة غضبية وتسمى السبعية وآلتها القلب ، والقوة الشهوية وهي التى تسمى بالبهيمية وآلتها التى تستعملها من البدن الكبد . والفضائل والرذائل تقابل هذه القوى ، فالحكمة فضيلة النفس العاقلة ، وهى تتأتى عن العلم ، والسخاء هو فضيلة النفس البهيمية وهو يتأتى عن العفة ، وفضيلة النفس الغضبية الشجاعة وهى تتأتى عن الحلم . وهذه الفضائل الثلاث يحدث عنها إذا اعتدلت فى نسبة بعضها إلى الأخرى فضيلة رابعة هى كمالها وتمامها وهى فضيلة العدل . وعلى ذلك فالفضائل كما أجمع عليها الحكماء أربع وهى الحكمة ، والعفة والشجاعة والعدالة ، وأضدادها الجهل والشره والجبن والجور . وهذه الفضائل ليست إلا أجناساً يندرج تحت كل منها أنواع كثيرة ، ففضيلة الحكمة تحتوى على أنواع بها يكون حسن الاستعداد للحكمة وذلك كالذكاء والذكر (التذكر) والتعقل وسرعة الفهم وقوته وصفاء الذهن وسهولة التعلم . وفضيلة العفة يندرج تحتها فضائل كثيرة منها الحياء والدعة والصبر والقناعة والدماثة والوقار والورع ... الخ ، ويندرج تحت الشجاعة فضائل كبر النفس وعظم الهمة والثبات والحلم والشهامة وعدم الطيش ... ، كما يندرج تحت السخاء فضائل الكرم والإيثار والمواساة والسماحة ... أما العدالة فتندرج تحتها فضائل لا يحصى عددها كالصداقة والألفة ، صلة الرحم وحسن الشركة وحسن القضاء والتودد والعبادة ومكافأة الشر بالخير واستعمال اللطف وترك المعـاداة « وترك الشره فى الكسب الحلال » والرجوع إلى الله وإلى عهده وميثاقه عند كل قول يتلفظ به ، والصداقة ...

والفضائل ليست إلا أوساطاً بين أطراف متباعدة وهى الرذائل ، فكل فضيلة وسط بين رذيلتين فالحكمة وسط بين السفه والبله ، ويقصد من السفه هنا استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغى وكما لا ينبغى ، والذكاء وسط بين الخبث والبلادة ، والعفة وسط بين الشره وخمود الشهـوة والشجاعة وسط بين الجبن والتهور والسخاء وسط بين التبذير والتقتير . أما العدالة فهى وسط بين الظلم والانظلام أى تحمل الظلم . ذلك أن الظلم هو « التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغى وكما لا ينبغى، وأما الانظلام فهو الاستجداء (العطاء) والاستحانه (تحمل الظلم) فى المقتنيات لمن لا ينبغى كما لا ينبغى » أى أن الانظلام أن تتنازل عن حقوقك حيث لا ينبغى .

ولا شك أن الفضـائل خاصة بالإنسان دون الحيوان ، والإنسان لا يستطيع وحده تحقيق الفضائل فهو لكى يكمل ذاته فى حاجة إلى معاونة أناس كثيرين من بنى جنسه وعلى ذلك خلق الإنسان مدنياً بطبعه ، أى خلق محتاجاً إلى مدينة من بنى جنسه يعيش فيها فى تعاون تام معهم حتى تتحقق له السعادة . فالإنسان مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم بالحسنى ومحبتهم المحبة الصادقة لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته ، وهم محتاجون إليـه أيضاً لأنه يكمل إنسانيتهم . فاجتماع الناس فى حياة مدنية إنما يؤدى

بهم إلى تحصيل الفضائل الانسانية . ولذلك يحمل مسكويه على الذين رأوا الفضيلة فى الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم ، إما بملازمة المغارات فى الجبال وإما ببناء الصوامع فى المفاوز وإما بالسياحة فى البلدان » ، لأن مثل هؤلاء « لا يحصل لهم شئ من الفضائل الإنسانية » ولا تظهر فيهم العفة ولا الجدة ولا العدالة » ، بل تصير قواهم وملكاتهم التى ركبت فيهم باطلة . فالمعزولون عن المجتمع والحياة الاجتماعية عند مسكويه ليسوا فضلاء وليسوا أعفاء وليسوا عادلين ، رغم أنه يظن بهم الفضيلة والعفة والعدل . ذلك أن النـــاس يظنون أن هؤلاء فضلاء لأنه لم يصدر عنهم رذائل أو ما يضاد الفضائل ، وهذا خطأ لأن الفضيلة ليست ضداً ولا عدماً بل هى فعل إيجابى يظهر عند مشاركة الناس الحياة الاجتماعية ، وليس بالفاضل من يمتنع عن الرذائل فقط ، لأن مجرد الامتناع عن الرذيلة لا يكون الفضيلة ، بل الفضيلة هى المشاركة الإيجابية فى الحياة حتى تكثر الخيرات وتتحقق السعادة .

ذلك موضوع المقالة الأولى ومنها نرى أن مسكويه تأثر بأفلاطون وأرسطو فى تقسيمه للنفس والفضائل ، وأثر الحياة الاجتماعية ، ولكن إذا كانت هذه هى حال الفضائل ، فكيف يتكون الخلق الإنسانى الذى يؤدى إليها ؟ ذلك هو موضوع المقالة الثانية .

٥ ــ الخلق ، ماهيته وكيفية تكونه

« الخلق ــ فيما يرى مسكويه ــ حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية . وهذه الحال تنقسم إلى قسمين : منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج كالإنســـان الذى يحركه أدنى شئ نحو غضب ويهيج من أقل سبب ... ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب » . أى أن السلوك الإنسانى يحتوى على عنصرين ، عنصر طبيعى غريزى والآخر مكتسب بالعادة والمران . وبعد أن يعرض فى هذه المقالة الثانية لأراء العلماء كالرواقيين وجالينوس وأرسطو وغيرهم ، وبعد بحثه لقضية ما إذا كان الخلق طبيعياً لا يمكن تغييره أو أنه غير طبيعى يمكن تغييره بالمواعظ والتدريب ينضم إلى هذا الرأى الأخير ، لأن الأطفال ينشأون بحسب الأسلوب الذى ربوا عليه فى المجتمع ، ولكن مع ذلك يختلف الأفراد فى قبولهم الأخلاق الفاضلة اختلافاً بيناً ونجد منهم من هـــذه الناحية مراتب كثيرة ودرجات لا حصر لها ، إذ منهم « المتـــوانى والممتنع والسهل السلس ، والفظ العسر ، والخير والشرير والمتوسطون بين هذه الأطراف ... » فالناس يتباينون فى ذلك حتى لنجد منهم من هو أقرب للحيوان فى تخلقه ومنهم من هو أقرب للملائكة . وبين هذا وذاك مراتب لا حصر لها .

نستطيع إذن أن نقوم الخلق وأن نكمله : وأن ننزع عنه الرذائل ، وتلك هى مهمـــة « صناعة » الأخلاق التى هى أفضل « الصناعات » : إذ صناعة الأخلاق هى التى « تعنى بتجويد أفعال الإنسان بما هو إنسان » ، ولكن ما هى الأسس التى تقوم عليها « صناعة الأخـــلاق » ؟ هنا يذكر مسكويه بعض المبادئ .

أولا ــ الغرض من علم الأخـــلاق الوصول بالإنسان إلى الكمال ، وكمال الإنسان يختلف عن كمال المركبات الأخرى ، كالحيوان والنبات والجماد من

حيث أن كماله تفكير وعمل . ذلك أن كمال الإنسان كمالان ، كمال العلم وكمال العمـــل ، أو النظر والتطبيق ، ومهمة علم الأخلاق تنحصر فى الجانب العملى ، أى تقويم الخلق وتحقيق « الكمال الخلقى فى الفرد بحيث لا تتصارع فى داخل نفسه القوى المختلفة وتصدر أفعاله كلها بحسب القوة العاقلة ، وينتهى علم الأخـــلاق إلى « التدبير المدنى الذى يرتب الأفعال والقوى بين الناس حتى تنتظم إلى ذلك الانتظام ، ويسعدوا سعادة مشتركة كما كان ذلك فى الشخص الواحد .

ثانياً — اللذات الحسية لما كانت مشتركة بين الإنسان والحيوان فإنها ليست اللذات الجديرة بالإنسان ، بل اللذات العقلية التى يتميز بها الإنسان عن سائر المخلوقات هى الجديرة بأن يبحث عنها .

ثالثاً — يجب أن ينشأ الأطفال على السلوك السليم وفق برنامج يسير وفق ظهور قوى النفس فى الأطفال إذ أول ما يظهر النفس الشهوية ، ثم بعد ذلك النفس الغضبية وأخيراً النفس العاقلة . وبذلك وضع مسكويه برامج لتنشئة الأطفـــال على أداب الأكل والشرب والملبس (القوة الشهوية) وعلى الشجاعة والجرأة (النفس الغضبية) ثم على تحكيم العقل فى الأفعـــال (النفس الناطقة) .

فالأخلاق تستهدف الوصول بالإنسان إلى الكمال وهذا الكمال يؤدى به إلى السعادة وإلى الخير ولكن ما السعادة وما الخير وما الفرق بينهما ؟ هذا موضوع المقالة الثالثة .

٦ — السعادة والخير ، ماهيتهما وأقسام الخير

هنا يعرض مسكويه لرأى أرسطو فى التفرقة بين الخير والسعادة ، إذ الخير ما يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد لذاتها ، والخير له ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيه ،

أما السعادة فهى خير خاص بفرد ما ، فليس لها ذات معينة وهى تختلف بالإضافة لقاصدهـــا من شخص لآخر . وعرض بعد ذلك لاختلاف الحكماء القدامى فى فكرتهم عن السعادة ، إذ ذهب بعضهم وعلى رأسهم أفلاطون إلى أن السعادة تخص النفس وحدها دون البدن ، وعلى ذلك فلن تحدث سعادة للإنسان طالما ظلت النفس متعلقة بالبدن . وإنما تكون سعادة النفس بعد مفارقتها للبدن لأن حاجات الجسم وافتقاره إلى أشياء كثيرة تعوق النفس عن الحكمة والتأمل ، ووفق هذا الرأى لا سعادة للإنسان إلا بعد الممات . وذهب فريق آخر من الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو إلى أن السعادة تحدث للإنسان مع اتصال النفس بالبـــدن وتختلف من شخص لآخر ، فالفقير يرى سعادته فى الثروة والمريض يرى أنها فى الصحة والذليل يرى أنها فى السلطان والفاضل يرى الســعادة فى إفاضة المعروف على المستحقين . وكل تلك سعادات متى حصل عليها صاحبها فى الوقت المنـــاسب وبالقدر المناسب ، وما كان منها مراداً للحصول على شىء آخر فذلك الشىء الآخر يكون أجدر بلفظ السعادة . ويقف مسكويه موقفاً وسطاً بين هذين الرأيين : إذ لما كان الإنسان مكوناً من روح وجسم وما دام الإنسان إنساناً فلا تتم له السعادة إذن إلا بتحصيل السعادة الروحية والسعادة البدنية . والسعادة تكون على مرتبتين : المرتبة الأولى : أن يكون الشخص متعلقاً بأحوال الأشياء الجسمانية سعيداً بها ولكنه مع ذلك يطالع الأمور الروحية مشتاقاً إليها باحثاً عنها ومتحركاً نحوها . أما المرتبة الثانية فهى أن يكون الإنسان متعلقاً بالأشياء الروحية سعيداً بأحوالها العليا ، وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية معتبراً بها ، ناظراً فى علامات القدرة الإلهية ودلائل الحكمة البالغة مقتدياً بها . ولكن إذا قارنا فيما يرى مسكويه بين هاتين المرتبتين وجدنا أن المرتبة الأولى لا تخلو من الآلام والمنغصات

والحسرات وهى أمور تلازم الأشياء الحسية التى تشغل الإنسان عن السمو بروحه نحو الملأ الأعلى كلية. أما المرتبة الثانية ، فيكون الإنسان فيها سعيداً سعادة تامة ، فأنه وقد قطع كل صلة بالمحسوسات لن يتألم لشيء ولا لأى حادث ، وهو بانشغاله بعالم الروح سينتقل من حال إلى حال (على طريق الصوفية) حتى يصل إلى مرتبة الملائكة وذلك عن طريق العشق الإلهى .

فهذه المرتبة الأخيرة هى أسمى مراتب السعادة فإذا وصل الإنسان إلى سعادة النفس بانشغال نفسه بعالم الروح فإنه لن يتأثر البته بما فى هذا العالم من نحس قد يصيبه أو أية واقعة قد تحدث له فى حياته ، أو تصيب أولاده بعد مماته . ويذكر هنا مسكويه رأى كثير من العلماء وعلى رأسهم أرسطو ، مؤكداً أن طلب السعادة فى الأمور المتعلقة بعالم المادة يكون لذيذاً فى البداية وقد ينتهى به الأمر فى النهاية إلى إلى أن يكون مؤلماً ومكروهاً ، ولكن طلب السعادة فى الأمور المتعلقة بعالم الروح يكون مؤلماً فى البداية لذيذاً ممتعاً فى النهاية .

ولكن ما موقف فضائل العدالة والشجاعة والعفة من السعادة ؟ ذلك موضوع المقالة الرابعة .

٧ — السعادة فى فضائل العدالة والشجاعة والعفة

السعادة لا شك تحدث لمن يقوم بممارسة الفضائل من العدالة والشجاعة والعفة وما يندرج تحتها من فضائل نوعية — كما بينا — ولكن لكى تؤدى الفضائل إلى السعادة لابد أن تكون مستهدفة بنية خالصة لا لأمور زائفة خارجة عنها . ففى حالة الشجاعة نجد أشخاصاً فيما يرى مسكويه — يتصرفون تصرف الشجعان وهم ليسوا كذلك كمن يقدم على الحرب والقتال لا لغرض إلا لأنه سينال من ذلك أجراً ، فإنه يفعل هذا « بطبيعة الشره لا بطبيعة الفضيلة التى تدعى شجاعة » . كما لا يعد كل من يقدم على الأهوال شجاعاً ولا كل من لا يخاف الفضائح . فالشجاعة هى الإقدام والصبر على الأهوال ومقاومة الشهوات حيث تجب هذه الأمور . « على أن لذة الشجاع — على حد تعبير مسكويه — ليست تكون فى مبادئ أموره فإن مبادئ الأمور تكون مؤذية له ، ولكنها تكون فى عواقب الأمور وتكون أيضاً باقية مدة عمره وبعد عمره ، لا سيما إذا حامى عن دينه وعن اعتقاداته الصحيحة فى وحدانية الله عز وجل ، والشريعة التى هى سياسة الله وسنته العادلة التى بها مصالح العباد فى الدنيا والآخرة » . والشجاعة تتعلق بالعفة ، فكل شجاع عفيف حكيم ، وكل حكيم شجاع عفيف . على أن هناك أفعالا تظهر صاحبها بمظهر العفة والسخاء وهو ليس كذلك . بل يتصنع ذلك للحصول على مزيد من المال أو الشهرة أو كمن يبذل المال فى المساخر والشهوات . وكذلك ليس يعادل من يعدل فى بعض الأمور ليصل عن طريق ذلك إلى المال أو الشهرة أو تحقيق شهوة من الشهوات لأن العادل بالحقيقة هو الذى يعدل قواه وأفعاله وأمواله كلها ، حتى لا يزيد بعضها على بعض، ثم يروم ذلك فيما هو خارج منه من المعاملات والكرامات ، ويقصد فى جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضاً آخر سواها » . فالعدل إذن أن يعدل الفرد بين قواه وأفعاله المختلفة فلا تطغى مثلا القوة الشهوية على العقلية ولا على الغضبية ولا تطغى الغضبية على القوتين الأخريين ، ثم يعدل فى معاملاته مع

الناس . والعدل مشتق من معنى المساواة والمساواة هى أشرف النسب الرياضية ، فالعدل مساواة ، فإذا تعذر إيجاد المساواة استخدمت النسب للوصول للعدل كما لو قلنا نسبة ما يخص ا إلى ب كنسبة ما يخص حـ إلى د ، وتسمى هذه النسبة بالمنفصلة ، أو إذا قلنا إن نسبة ا إلى ب كنسبة ب إلى حـ وهنا تكون النسبة متصلة . ثم يتكلم مسكويه عن النسب فى الأشياء والمساحات متأثراً بالفيثاغوريين ، ثم يبين أن العدالة توجد فى ثلاثة مواضع : قسمة الأموال وقسمة المعاملات فى البيع والشراء ، ثم القسمة فى حالة وقوع الجور والظلم . ففى حالة قسمة الأموال تستخدم النسبة المنفصلة وفى حالة البيع والشراء تستخدم النسبة المنفصلة أو المتصلة . أما فى حالة وقوع الظلم فتطبق ما سماه بالنسبة المساحية ، فإذا ظلم الإنسان إنساناً آخر فإن النسبة الموجودة بينهما تكسر ويجب لرد المظالم ولرد الحال أو النسبة إلى ما كانت عليه أن يحدث له ضرر يعادل الضرر الذى أحدثه بزميله لأن العدل هو التسوية بين الأشياء غير المتساوية وإبطال الظلم لا يكون إلا بظلم مثله . وهنا نجد مسكويه يردد أقوال أرسطو فى العدل . والشريعة أو قانون الله هى التى ترسم الحدود بين الناس وتكون أساس المعاملات ، ونسبة أعمال الناس بعضهم لبعض تقدر بالدينار ليأخذ كل ذى حق حقه ، « فالدينار هو عدل ومتوسط إلا أنه ساكت . والإنسان الناطق هو الذى يستعمله ويقوم به جميع الأمور التى تكون بالمعاملات حتى تجرى على استقامة ونظام ومناسبة صحيحة عادلة . ولذلك يستعان بالحاكم الذى هو عدل ناطق ، إذا لم يستقم الأمر بين الخصمين بالدينار الذى هو عدل ساكت » . ويبين مسكويه أسباب الظلم ويلخصها فى أربعة وهى الشهوة والشر والخطأ والشقاء . ثم يقسم العدالة على ما يدعى وفق رأى أرسطو إلى ثلاثة أقسام أحدها ما يقوم به الإنسان لربه والثانى ما يقوم به للناس من أداء الحقوق والثالث ما يقوم به الإنسان من تأدية التزامات أسلافه كأداء ديونهم وتنفيذ وصاياهم . ثم يبين أثر العدالة فى سعادة الفرد والمجتمع ذاكراً رأى أفلاطون فى هذا المعنى وكيف أن وظيفة السلطان والدولة هى العدل ومنع الظلم . ويختم مسكويه هذه المقالة بإشارته إلى أن بعض العلماء ، ويقصد بعض الأفلاطونيين المحدثين ، يرون أن المحبة بين الناس هى أساس ضرورة العدالة ، فالعدالة إنما جعلت فضيلة لعدم وجود المحبة بين كل الناس . فلو سادت المحبة فى العلاقات بين الأفراد لأنصف بعضهم بعضاً وأحب لغيره ما يحب لنفسه . ومثل هؤلاء العلماء يرون أن فضيلة « التأحد » أى الحياة فى مجتمع واحد هى أشرف غايات أهل المدينة ، فإذا أحب كل منهم الآخر واتحدوا سادت السعادة الجميع . وهذه الخاتمة للمقالة الرابعة ليست إلا مدخلا للمقالة الخامسة التى يبحث فيها مسكويه ضرورة المجتمع البشرى وحاجة الناس إلى تكوين المجتمعات .

٨ — فى الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض

هنا يردد مسكويه نظرية أفلاطون من أن الإنسان تلزمه كثير من الأشياء لكى يعيش ، وهو لا يستطيع تحقيق هذه الأشياء وحده ، لذلك كان الاجتماع ضرورياً بين الناس لأنهم يكملون بعضهم بعضاً ، ولذلك أيضاً قامت المحبة بينهم . والمحبة على أنواع : فمنها التى تنعقد سريعاً وتنحل سريعاً ، وتلك هى المحبة التى تؤدى إليها اللذة لأن اللذة سريعة التغير ، ثم المحبة التى تنعقد سريعاً وتنحل بطيئاً ، وتلك هى المحبة التى تعقد

بقصد تحقيق النافع من الأشياء والأمور . ثم المحبة التى تنعقد بطيئاً وتنحل بطيئاً وتلك هى المحبة التى تعقــد بقصد تحقيق الخير . وكل هذه الأنواع من العلاقات خاصة بالإنسان لأنها لا تتم إلا بعد تفكير وروية . ثم يحلل مسكويه فكرة المحبة وأثرها فى حياة الجماعة فيبين كيف أن الصداقة نوع من المحبة ولكنها محبة خاصة تقوم على الود ، بل هى الود نفسه ، وهى تقوم بين الأحداث لتحقيق اللذة أو المنفعة ،وتكون الصداقة بين الأخيار لتحقيق الخير . وكذلك العشق الإلهى أو المحبة الإلهية نوع من المحبة وتمثل شوق الجزء الإلهى فى الإنسان إلى الاتحاد بالذات العليا التى هى من نفس جوهرها . وهذه المحبة هى المحبة فى الله وهى لا تكون إلا بين الأخيار بينما المحبات الأخرى قد تكون بين الأشرار . والمحبة هى أساس الحياة الاجتماعية وما سمى الإنسان إنساناً إلا لأنه يأنس إلى أخيه الإنسان ويجتمع به ويؤاخيه . وثمة صور كثيرة من المحبة ، كالمحبة بين السلطان والمحكومين وبين الولد والوالد وبين طالب الحكمة ومعلمها ومحبة العبد لخالقه . ويعرض مسكويه لكل من هذه العلاقات وما قد يطرأ عليها من مفاسد والظروف التى تجعل منها علاقات حسنة توطد حياة الفرد والجماعة ، ثم يتكلم عن الذين يغشون المحبة والصداقة مبيناً أن ضررهم أكبر بكثير من ضرر الذين يغشون الدرهم والدينار ويأكلون أموال الناس بالباطل. ثم يوجه نصحه للأفراد ، فمثلا فى حالة الصداقة يجب أن يكثر الفرد من مراعاة صديقه ولا يستهين بالقليل فى حقه عند مهم يعرض له أو حادث يحدث به ، وعلى ذلك فللصداقة التزامات يجب أن يقوم الفرد بها ، ومن هنا يجب على الإنسان ألا يكثر من الصداقات إلا بالقدر الذى تحتمله ظروفه وبالقدر الذى يستطيع فيه أن يفى بحاجاتها . لأن كثرة الصداقات مع عدم القدرة على الإيفاء بالتزاماتها يحولها إلى عداوات :

عدوك من صديقك مستفاد
فلا تستكثرن من الصحاب
فإن الداء أكثر ما تراه
يكون من الطعام أو الشراب

ويطنب مسكويه فى وصف التزامات الصديق نحو صديقه . ولكن هل يقتصر الإنسان على الصداقة ؟ لا ، بل لا بد أن يصل إلى الصداقة الإلهية والعشق الإلهى وهو أسمى أنواع المحبة كما ذكرنا .

٩ — المقالتان السادسة والسابعة

فى هاتين المقالتــين يبحث فى تشخيص بعض الأمراض النفسية والاجتماعية والوقاية منها وعلاجها ويخصص المقالة السادسة للوقاية كما يخصص المقالة السابعة للعلاج ، على حد تعبيره . وهاتان المقالتان ليستا إلا نوعاً من التربية للنفس . ففى المقالة السادسة يوجه النظر إلى أن الصحة النفسية تستلزم أن يعمل الإنسان فكره لأنه لو عطل نفسه عن التفكير فان هذا يؤدى بها إلى البلادة . « ومما يؤخذ به من يحفظ صحة نفسه أن يلتزم وظيفة من الجزء النظرى والعملى ، لا يجوز له الإخلال بها ألبتة ، لتجرى النفس مجرى الرياضة التى تلزم فى حفظ صحة البدن ، وأطباء النفوس أشد تعظيما لها فى حفظ صحة النفس . وذلك أن النفس متى تعطلت عن النظر وعدمت الفكر والغوص على المعانى ، تبلدت وتبلهت وانقطعت عنها مادة كل خير . وإذا ألفت الكسل وتبرمت بالروية واختارت العطلة ، قرب هلاكها لأن فى عطلتها هذه انسلاخاً من صورتها الأصلية ورجوعاً منها إلى رتبة البهائم ... » . وإذا كان من

الضرورى تقوية القوة العاقلة المفكرة فإن من الضرورى كذلك الاقتصاد فى الأكل والشرب وعدم المبالغة فيهما لأن الإنسان جبل على المبالغة فى اللذات الجسمية، بينما اللذات العقلية خير وأبقى وتؤدى إلى سعادة أكثر. فالذى يفكرويروض نفسه على التفكير يصل إلى لذائذ لا يصل إليها أغنى الناس بالمال والسلطان أو الملوك. وليتخذ الإنسان من القوت، الضرورى جداً لحفظ حياته وصحته ولا يثير رغباته الشهوية. ويجب أن يستعد المرء دائماً لمجاهدة النفس الشهوية والغضبية كمن يستعد لحرب أو للتغلب على أعداء بالعدة والعتاد والتحصن. ذلك هو الجانب الوقائى للأمراض النفسية، أما الجانب العلاجى فهو موضوع المقالة السابعة والأخيرة. ويعدد الأمراض النفسية والاجتماعية بادئاً من الفضائل التى – كما ذكرنا – ليست إلا أوساطاً بين طرفين، وكل من الطرفين يعد شراً. ولما كانت الفضائل أربعاً هى الشجاعة والعفة والحكمة والعدل ولما كانت كل فضيلة وسطاً لطرفين مرذولين فإن عدد الرذائل يكون ثمانياً وهى التهور والجبن وهما طرفا الشجاعة، والشره والخمول وهما طرفا العفة، والسفه والبله وهما طرفا الحكمة والجور والمهانة أو الظلم والانظلام وهما طرفا العدالة. ويستعرض مسكويه هذه الرذائل واحدة واحدة فيبين سببها ومظاهرها ويبين السبيل إلى الخلاص منها فالتهور مثلا سببه الغضب الذى يأتى من اعتلال النفس الغضبية وذلك فى حالة المزاج الحاد اليابس الذى يثور لأتفه الأسباب. أما الأسباب المولدة للغضب فهى العجب والافتخار والمراء واللجاج والمزاح والتيه والاستهزاء والغدر والضيم وطلب الأمور اللذيذة التى يتنافس عليها النساس ويتحاسدون ... ويتناول مسكويه ما تؤدى إليه هذه الرذائل من رذائل أخرى ويبين خطرها فى حياة الجماعة. والعلاج فى ترويض النفس وتمرينها أو مجاهدتها حتى تصير فى حدود عادية، ففى حالة التهور تمرن النفس الغضبية حتى لا تثور لأتفه الأسباب وحتى تخلد للحلم، أما فى حالة الجبن فنجد النفس الغضبية بالعكس فى حاجة إلى أن تستيقظ وتقوى بحيث «توقظ النفس التى تمرض بهذا المرض بالهز والتحريك» فمثلا يحكى عن بعض المتفلسفين أنه كان يتعمد مواطن الخوف فيقف فيها ويحمل نفسه على المخاطرات العظيمة بالتعرض لها ويركب البحر عند اضطرابه ليعود نفسه الثبات فى المخاوف. بالتمرين إذن والمجالدة العملية يصل الإنسان إلى علاج نفسه من هذه الأمراض وما يتبعها من عوارض.

ويلاحظ أن مسكويه قد اعتمد فى هاتين المقالتين على الفكر اليونانى فى الفزيولوجيا ولا سيما كتب جالينوس وعلى رأسها كتاب الأخلاق، وكتاب «فى تعريف المرء عيوب نفسه» وكتاب التشريح ومنافع الأعضاء، وذلك إلى جانب كتاب بقراط وبريس :

١٠ — تعليق وخاتمة

تلك هى فى عجالة محتويات كتاب التهذيب، ويلاحظ أن المؤلف قد اعتمد فيها فى معظم أجزائها على الفلاسفة والعلماء اليونان. ولكن أهمية هذا الكتاب ترجع إلى أنه قد وجه النظر إلى المجتمع، والحياة الاجتماعية وكيف أنهـا يجب أن تكون محل دراسة، وذلك فى وقت كانت الفلسفة الإلهية والميتافيزيقية قد ملكت على المفكرين كل تفكيرهم. فهذا الكتاب إلى جانب كتاب أهل المدينة الفاضلة للفارابى وغيره من الكتب التى كانت تعالج مسائل السياسة والعلاقات بين الأفراد

كانت بمثابة درجات صعد عليها الفكر العربى والإسلامى حتى وصل فى نهاية الأمر إلى أوجه فى تفكير أبى عبد الرحمن بن خلدون عندما أنشأ علم العمران فى مقدمته فى القرن الثامن ووضع أسسه وحدد موضوعه والنهج الذى يقوم عليه . فكتاب التهذيب بالرغم من المسحة الفلسفية التى تغلب على بعض مباحثه ينهج النهج العلمى الاجتماعى السليم فى كثير من المواضع عندما يعالج مثلا ظواهر السلوك فى المجتمع وأنواع السعادات التى يبتغيها الناس ، والعلاقات الاجتماعية التى أساسها المحبة ، ثم الأمراض النفسية والاجتماعية..: وهو فى كل ذلك يصف الظواهر الموجودة بالفعل وبشكل موضوعى صرف ، ويستنتج منها النتائج ، وذلك هو المنهج العلمى . ولربما يعمد فى أحيان كثيرة إلى تفسير الوقائع تفسيراً فلسفياً أو دينياً ولكن هذا التفسير لا يقلل من القيمة العلمية للمنهج الذى سار عليه لأن هذه التفسيرات على فرض عدم صحتها تبين الوسط العلمى الذى كان يعيش فيه المؤلف وما وصل إليه العالم آنذاك من مستوى ثقافى وحضارى :

أصل الجليل والجميل لادموند بيرك

بقلم

الدكتور أحمد حمدى محمود

حياته وأثره فى السياسة الإنجليزية

وقائع حياة بيرك الخاصة شحيحة للغاية . إذ تقتصر المراجع على ذكر أنه ولد فى دبلن سنة ١٧٢٩ ، والتحق بكلية ترينيتى بها سنة ١٧٤٤ ، وتزوج من السيدة جان ناجنت سنة ١٧٥٠ ، ونفر من دراسة القانون ، واهتم بالأدب والسياسة معاً . وعاش مثقلا طوال حياته بالديون .

وما نعرفه عن ولعه بالأدب والفلسفة قليل كذلك . فقد طغى اهتمام مختلف المصادر بحياته وآرائه السياسية على باقى جوانب حياته ، حتى أغفل أكثرها ذكر أى شىء عن حياته الأدبية والفلسفية برغم عظم أهميتها ، إذ هى وحدها التى ضمنت له الخلود فى الفكر الإنسانى.

ولنبدأ أولا الكلام عن تجاربه المختلفة فى السياسة الإنجليزية . وأول منصب سياسى له هو اشتغاله سكرتيراً لهاملتون ، عضو مجلس العموم البريطانى ، الذى عين بعد ذلك حاكماً لإيرلانده . وفى هذه الفترة استطاع أن يدرس أحوال إيرلانده السياسية ، وأن يُرجع سوء حالة الإيرلانديين إلى جمود شرائعهم الدينية ، وافتقارهم إلى البراعة فى التجارة ، وتحزبهم وولعهم بإثارة الفتن ، وعدم عناية أعيانهم بالأرض .

وفى سنة ١٧٦٥ ، عين سكرتيراً للمركيز روكينجهام ، الزعيم الرسمى لحزب الهويج (وهو الحزب الذى تحول بعد ذلك فى منتصف القرن التاسع عشر إلى حزب الأحرار) : واختير عضواً فى مجلس العموم فى نفس السنة . وتأثر بيرك إلى أبعد حد بشخصية روكينجهام واعتقد أن التقدم فى السياسة لن يتحقق إلا على يد أمثاله . وآمن لهذا السبب بحكم الأعيان الأرستقراطيين ، وقدرتهم على الوقوف فى وجه الإستبداد والطغيان — وقصد بذلك حكم الملك جورج الثالث الذى كان يمقته — بفضل نزاهتهم وبراعتهم فى الإدارة وتسيير الأمور .

وتظهر فى مؤلفات بيرك السياسية شدة الافتتان بالنظام البرلمانى الإنجليزى ، مع عدم إيمانه بإمكان تطبيق أية أفكار سياسية مستوردة من الخارج . ولهذا السبب اعترض على اتباع أية فكرة مجردة غير نابعه من الواقع . ومع أنه كان من أبرع من اعتلوا منبر

البرلمان الإنجليزى ، إلا أنه لم يكن أعظمهم تأثيراً . وقد يعزى ذلك إلى ثقافته ورجاحة عقله . ولعل هذا يفسر عدم تقبل الكثيرين من أعضاء مجلس العموم لأحاديثه وانتقاداته السياسية ، ومغادرتهم قاعة المجلس أحياناً بمجرد شروعه فى الكلام . كما يفسر أيضاً عدم اختياره لتولى أعمال الوزارة . إذ تشكك أصدقاؤه من أصحاب المناصب العالية فى اتصافه بأية دراية سياسية عملية ، أو قدرة على ضبط النفس مماثلة لبراعته الخطابية ، وشجاعته ، وشدة إيمانه بأهداف السياسة البريطانية ونظامها الحزبى .

وبالرغم من أن بيرك لم يعلن صراحة انضمامه إلى حزب « الهويج » أو حزب « التورى » — المحافظين بعد منتصف القرن التاسع عشر — إلا أنه يعد من أفضل من عبروا عن غايات هذين الحزبين معا ، برغم اختلافهما اختلافاً كبيراً فيما مضى ، وهو خلاف قد تلاشى بعد ذلك عندما ظهر حزب العمال . ولا يعنى بهذا الكلام تناقضه مع نفسه ، أو شغفه بالسفسطة . فأغلب الظن أنه قد آمن بمبادئ الهويج فى البداية ، عندما كان لا يؤمن بشئ خلاف الحرية . وفى هذه الفترة ، هاجم تدخل أعوان الملك جورج الثالث فى الحكم ، ودافع عن دور الأحزاب البرلمانية فى السياسة ولم يرض عن محاكاة الملك جورج الثالث للملكة اليزابث فى السيطرة على مقاليد الأمور ، كما لم يرض عن فساد البلاط ، وسوء خلق بعض أفراده . وأثبت أغلب آرائه فى الدفاع عن نظرة الهويج فى كتابين سياسيين هما : « ملاحظات عن أوضاع الأمة الحالية » .

Observations on the Present State of the Nation (١٧٦٩) و« خواطر حول أسباب التبرم الحالى» Thoughts on the Causes of the Present Discontent — سنة ١٧٧٠ . واشتهر بيرك فى هذه الفترة أيضاً بتأييده تمتع الأمريكيين بالحرية ، « لأن الحرية ليست حقاً للإنجليز وحدهم ، فلا اختلاف بين تمتع سكان ويلز بها ، وتمتع الأمريكيين بها » . وهاجم لهذا السبب أيضاً سياسة « هاستنج » فى الهند ، ومحاولاته الاستعمارية المفسدة إلا أنه برغم إيمانه بالحرية ، قد اعترض على زيادة عدد الناخبين ، واعتقد فى وجود ما أسماه بالناخبين الطبيعيين ، الذين اعتبرهم أفضل ممثلين للآخرين . وبوجه عام يمكن القول بأنه كان يزدرى الناخب الانجليزى ، ويصفه بالغباء والحماقة والكسل ، كما رآه لا يتمتع بأية قدرة تساعده على إدراك حقوقه أو مسئولياته . وبمعنى آخر اعتقد بيرك فى سيادة البرلمان ، ولم يؤمن بسيادة الشعب .

وتغيرت نظرته السياسية بعد حدوث الثورة الفرنسية تغيراً ملحوظاً . فقد تطرف فى نزعته المحافظة ورأى فى هذه الحقبة تحقق الثبات والاستقرار أهم بكثير من الكلام عن الحرية . واشتد إيمانه بالدستور الإنجليزى الذى ساعد على الدوام على حل المشكلات السياسية مهما كانت شدة تعقدها . وأشاد بثبات التاريخ السياسى الإنجليزى ، وضرورة مقاومة كل محاولة مفتعلة لعلاج الأحوال السياسية عن غير طريق الحكمة كما يطالب المفكرون الفرنسيون . وفى رأيه أن اعتدال البريطانيين السياسى هو الذى ضمن لبريطانيا الثبات فى وجه كل الأعاصير السياسية ولهذا لم تتأثر أحوالها بثورة سنة ١٦٨٨ ، فلعلها قد زادتها إيماناً بقيمة المحافظة على التقاليد المتوارثة ، وبعدم إجراء أية تنقيحات فى دستورها ، إلا إذا تطلبت ضرورة محتمة ذلك . ووفقاً لهذه النظرة يصح اعتباره — إلى جانب « وليم بت » — من أوائل من حددوا اتجاه حزب المحافظين بانجلترا . وأغلب آرائه فى هذا الصدد قد جاء ذكرها فى سياق نقد الثورة الفرنسية فى كتابه « تأملات فى الثورة الفرنسية » ١٧٩١

Reflections on the French Revolution.

ولا يحق القول بأن بيرك كان فيلسوفاً سياسياً ، كما يقال أحياناً بنوع الخطأ فى بعض المراجع ،

والأصح أنه معقب سياسي ، عبر ببراعة عن أفكار المثقفين في زمانه . واستفاد بأكثر أفكاره الساسة البريطانيون من حزبي المحافظين والأحرار على حد سواء — من أمثال إرسكين وكانينج ، وديزرائيلي وجلادستون وتشرشل . ولا أظنهم قد أضافوا إليها أية إضافات تستحق الذكر .

على أن نظرة بيرك السياسية ، لم تزد عن كونها أفكاراً عابرة في عالم الفكر السياسي . فلم يُقدر لأكثر أفكاره الخلود حتى في بريطانيا ذاتها . فهل هناك من يؤمن اليوم بأن المثل السياسي الأعلى يعتمد على وجود ملك حصيف وطائفة من الأغنياء والملاك الحريصين على الصالح العام ، وبرلمان قد أحسن اختياره ؟ .

وهل يؤمن أحد بقدسية النظام الطبقي ، وأنه ليس من حق أي إنسان تغيير طبقته ، أو التمتع بأية حقوق ليست من حقوق طبقته ؟ وهل استطاع بيرك أن يتنبأ بالعواقب التي ستتمخض عنها الثورة الصناعية التي شاهد مولدها ؟ وهل استطاع الدستور البريطاني مواجهة العواصف التي أثارتها هذه الثورة بعد ذلك ؟ وهل أمكن تثبيت عدد الناخبين البريطانيين عند العدد الهزيل الذي حدده بيرك ؟

كل هذه الأسئلة وغيرها تبين لنا أن قيمة أفكاره السياسية قد تضاءلت كثيراً عن قيمتها في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . ولا بأس من الرجوع إليها عند تفسير بعض الأحداث السياسية في عصره ، أو لفهم السر في إصرار بعض الساسة المحافظين البريطانيين على تجاهل الحقائق ، وتعرضهم لهذا السبب لويلات حروب دامية . وإذا كانت أكثر آراء بيرك السياسية لم تعد تناسب عصرنا ، إلا أن شخصيته السياسية ذاتها ما زالت تثير إعجابنا . فإن المشتغلين بالسياسة — الذين أمكنهم المجاهرة بأفكارهم وعقائدهم في صورة واضحة ، حتى وإن تعارضت مع الأفكار السائدة — قلائل في التاريخ الإنساني . وكان « بيرك » بلا جدال أحدهم .

وننتقل الآن من حياة بيرك السياسية إلى حياته الفكرية الأخرى البعيدة عن السياسية . ولنذكر بعض الوقائع القليلة التي صادفناها في المراجع المختلفة . فيقال أولا إنه منذ حداثته قد اهتم بالأدب ، وحاول قرض الشعر ، وتأمل غايته وغاية الفن كله . ولهذا كتب إلى صديق طفولته شاكلتون في ١٤ يونيه سنة ١٧٤٤ ، — وهو في الخامسة عشرة من عمره — رسالة حاول أن يحدد فيها معنى الجمال .

ومن الغريب أن تتضمن هذه الرسالة ملامح كثيرة من نظريته في « الجليل والجميل » إذ أننا نصادف فيها في صورة مضمرة كلاماً يدل على محاولات الربط بين قضايا الجمال واللامتناهي واللامحدود ، والحيرة تجاه القدرة الإلهية التي استطاعت خلق الوجود من عدم .

وأثناء دراسته قرأ « لونجينوس » مراراً . وعرف منه فكرة « الجليل » . ويقال إنه كان كثير المناقشة مع أقرانه في كل هذه القضايا ، وخاصة في الندوات الأدبية التي كانت جمعية "The Club" تعقدها بين الفينة والأخرى في كلية ترينتي بدبلن . وإلى جانب هذا ، تأثر بيرك بالنهضة المسرحية في دبلن ، ووجود وفرة من الممثلين المجيدين بها . وحثه هذا التأثر على الاهتمام بتأمل مشكلات المسرح والفن بوجه عام واستمر شغفه بعد تخرجه . إذ أصدر بعد ذلك مجلة The Reformer في ٢٨ يناير سنة ١٧٤٨ . وكان يحررها كلها على وجه التقريب . وقد تضمنت هذه المجلة الكثير من الآراء الأدبية والفلسفية ، التي تبلورت بعد ذلك بمدة

أعوام طويلة من الدراسة فى نظريته التى نشرها فى كتاب «بحث فلسفى فى أصل أفكارنا عن الجليل والجميل» A Philosophical Inquiry into our Ideas of the Sublime and Beautiful ونشرت طبعته الأولى فى ٢١ ابريل سنة ١٧٥٧ دون ذكر اسم مؤلفها .

الكتاب — خلاصته وأثره

استندت نظرية بيرك فى الجمال مثل نظريات جميع مفكرى القرن الثامن عشر فى بريطانيا إلى بعض أسس تجريبية وحسية . ففى رأيه أن أساس التذوق هو الحس . وهو واحد لدى الجميع . ولا فارق البتة بين الناس فى طريقة تأثرهم بالأشياء ، أو فى أسباب هذا التأثر . إلا أن هناك اختلافاً فى درجة التأثر التى يُرجعها بيرك إلى شدة الحساسية الفطرية عند البعض ، وإلى زيادة تركز الانتباه على موضوع التأثر . ويضرب مثلا لتوضيح ذلك فيقول : إذا لمس اثنان منضدة رخامية ناعمة ، فإنهما سيشعران بنعومتها . وستبعث هذه الخاصية ارتياحاً لديهما ومن ثم يكون هناك اتفاق بينهما فى الرأى . إلا أننا إذا جئنا بمنضدة أخرى أكثر نعومة من المنضدة الأولى، فلا يستبعد حدوث اختلاف بين الاثنين فى تقدير أى المنضدتين أكثر نعومة من الأخرى، برغم اتفاقهما فى تحديد معنى النعومة . فالاختلاف إذن بين الرأيين يرجع إلى عدم وجود معيار دقيق لقياس درجة النعومة . ولهذا لا تتصف الأبحاث فى مسائل الذوق والجمال بنفس الدقة التى نصادفها فى علوم الرياضة ، حيث يمكن الرجوع إلى مقياس دقيق يحسم أى خلاف . ويرجع بيرك ما يسمى بالنقص فى الذوق إلى الخيال والملكات العقلية الاستدلالية . وهو ما يُعزى إلى الفهم ، أو إلى عدم التدرب على الحكم ، أو إلى الجهل وعدم الانتباه . أو قد ينسب إلى أسباب سلوكية مثل العناد أو التردد أو الرعونة . ومع كل هذا ، فالملاحظ أن الاختلاف بين الناس فى المسائل التى تعتمد على الذوق ، أقل بكثير من اختلافاتهم حول الأمور المنطقية والفكرية . فالاختلاف فى الحكم على شاعرية « فيرجيل » ، لا يماثل الحكم على صحة مذهب أرسطو أو خطئه .

ونحن إذا استطعنا إقامة حد بين الذوق فى ذاته (الجانب الحسى فى التذوق بمعنى أصح) وبين الملكات الأخرى التى تؤثر فى أحكامه — إذ ينبغى أن ندرك أن الذوق لا يعمل بمعزل عن الملكات الأخرى التى تقرر أحكامه — أمكننا أن نلحظ اتفــاقاً بين الجميع فى مسائل الذوق ، مما يساعدنا على اكتشاف أسسها ومبادئها . وبيرك فى هذا الرأى يتبع عصره . فقد كان المفكرون فى سائر المجالات يحلمون بإمكان اكتشاف قوانين مماثلة فى دقتها وصحتها ، لقوانين نيوتن فى الطبيعة .

ومن ناحية أخرى ، فان رأى بيرك يعد ردا على « هيوم » الذى أبدى تشككا فى إمكان الوصول إلى معيار خاص بالذوق ، بسبب وجود اختــلافات عضوية ، أو بعض مؤثرات عاطفيــة ، تحول دون قيام أسس مرتكنة على دعامة علمية صحيحة فى هذا المجال . ويعتقد هيوم أن الأسس التى كثيراً ما يجئ ذكرها فى الكتب الأدبية المختلفة ،لا تزيد عن الأحكام التى أجمع جهابذة النقاد فى العصور كافة ، على قبولها . ولايلزم أن تكون هذه الأسس كلية بالمعنى الفلسفى الصحيح . ولكن بيرك يرد على هذا الاعتراض بوجوب التسليم بإمكان الإهتداء إلى أسس محددة فى مسائل التذوق . وإلا أصبح كل مابحث فى هذا السبيل لاطائل وراءه (وفى المقتطفات التى اخترتها فى نهاية المقال ، عرض أوفى لفكرة بيرك) .

وننتقل بعد ذلك ، إلى مسلمة أخرى مازالت مقبولة لدى بعض المفكرين الإنجليز حتى الآن ، وهى إرجاع الأفعال الإنسانية إلى غريزتين هما : حفظ

البقاء ، وغرائز الاجتماع . والغريزة الأولى تنشط فى مواقف التعرض للخطر . ويربط بيرك بينها وبين التذوق عندما يذكر أننا نشعر بارتياح ، عندما ندرك مواقف من هذا النوع ، دون أن نوضع فى هذه المواقف ذاتهـا . ومن واجبنا التفرقة بين السرور المترتب على هذه الحالة ، والسرور الإيجابى الآخر المتولد عن إشباع الرغبات بصورة مباشرة . ولهذا وضع بيرك اصطلاحين ، أحدهما delight (ارتياح) للدلالة على حالة الخلاص من الألم ، والآخر pleasure (سرور) ، ويعنى به السرور الإيجابى .

والغرائز الأخرى هى غرائز المجتمع ؛ وتعنى كلمة « مجتمع » عنده معنيين ، أحدهما : الرابطة الجنسية التى تثير مشاعر الحب المختلط بالشهوة ، وفيها تتركز المشاعر حول جمال المرأة . أما المجتمع بمعناه الآخر ، فهو المجتمع بالمعنى الواسع ، بما فيه من كائنات مختلفة آدمية وحيوانية ، والمشاعر التى تتولد من هذه الغريزة هى الحب كذلك إلا أنها فى هذه الحالة تخلو من الشهوة وتتميز بالرقة والعطف والحنان ، ويقترن السرور الإيجابى بمشاعر الحب ، وتعمل هذه المشاعر على بث روح التعاطف فينا ، بحيث ندرك ما يشعر به الآخرون فى مختلف المواقف .

بعد هذا التمهيد ، وبعد أن قام بيرك بالتفرقة بين نوعين من السرور أحدهما « الارتياح » الذى نشعر به فى موقف الخلاص من الخطر والألم والآخر السرور الإيجابى ، قسم موضوعات التذوق إلى نوعين أحدهما : « الجليل » ، وهو الذى نشعر فى حضرته بالارتياح . والآخر أسماه « الجميل » ، وهو الذى يُشعرنا بالسرور .

و « الجليل » عندما يصادفنا فى الطبيعة يشعرنا بالذهول . فالروح فى حضرته تشعر بالتوتر المصحوب بنوع من الفزع . ويمتلىء العقل بموضوع التذوق ، بحيث يعجز عن إدراك غيره . ويرجع هذا إلى أن الخوف أقوى مؤثر على الروح . فالخوف يعنى توقع الألم أو الموت . ومن هنا يكون تأثيره مماثلا للألم ذاته . وكل مابدا للإدراك فى صورة مثيرة للخوف يسمى جليلا . ولا يلزم أن يتميز الجليل بضخامته . فبمجرد شعورنا بخطورة الشىء ، لانستطيع تصوره تافها أو هين الشأن . وهذا ما ندركه عند مشاهدة حيوانات ضئيلة الحجم كالأفاعى . والأحجام الكبيرة والمساحات الشاسعة لاتشعرنا بالجليل ، إلا إذا ربطنا بينها وبين الخوف ، كما هو الحال عند النظر إلى المحيط أو السماء ، لهذا وجدت صلة بين كلمة « جليل » "Sublime" فى أكثر اللغات ، وبين الكلمات الدالة على الفزع أو الدهشة . ولعـل أنسب كلمـة عربية تتوافق مع "Sublime" بالمعنى الذى قصده بيرك هى « رائع » وليست جليل .

فما هى إذن الخصائص التى تجعل الشئ جليلا ؟ واضح أن بيرك ، بعد أن جعل الجليل مرادفاً للمفزع ، لن يصادف أية صعوبة فى العثور على مثل هذه الخصائص . فالمفزع هو كل شئ لا يبـدو واضحاً مألوفاً ، بل يبدو جباراً غامضاً مثيراً للقلق ، كما يشعرنا بالضياع ، مثل الخواء والظلمة والوحدة والسكون . وينبغى أن يتصف بأنه لامتناه وتتعذر الإحاطة بكل جوانبه .

ولنبدأ بعد ذلك ، بحث أول خاصية ، وهى « الغموض » . والغموض مصدر فزع وإثارة للمخاوف ولا ريب . فلو أمكننا تفسير أى شئ يبدو خطراً فى نظرنا ، أو أمكننا اعتياده ، لما اقتضت أية ضرورة وصفه بالجليل . فالليل يثير مخاوفنا ، لأننا نتصوره حافلا بالأخطار . ويزعم بعضنا أن العفاريت لاتظهر إلا ليلا . وتنبه أكثر المصلحين الدينيين الوثنيين فى الماضى إلى هذه الحقيقة ، فتعمدوا إظلام معابدهم ، أو وضع أصنامهم فى أظلم موضع فى المعبد ،

أو أقاموا طقوسهم فى بعض الغابات المظلمة . وهذا يدل على خطأ الكلاسيكيين الذين ظنوا الوضوح ضرورياً فى الفن ، كما هى الحال فى العلم . فهناك فارق بين تأثير الفكرة الواضحـــة ، وما يؤثر فى الخيال والمشاعر .

فالصورة التى تمثل فى وضوح معالم قصر أو معبد أو مشهد طبيعى ، لن تكون مثيرة للعاطفة والمشاعر ، مثل القصيدة التى تعبر عن مشاعرى الغامضة تجاه أى موضوع فى الطبيعة . ومن هنا يجئ تفضيل بيرك للشعر باعتباره أقدر على الإثارة وعلى التعبير عن « الجلال » فى أى موضوع .

وما يقال عن ازدياد تذوقنا للفن بتأثير المعرفة غير صحيح إطلاقاً . فلعل أفكار « الأبدية » أو « اللامتناهية » من أهم التصورات التى تتأثر بها ، وإن كنا لن نستطيع أن نحدد فى دقة ما نعنيه بها . والمصورون برغم خضوعهم لفكرة المحـــاكاة ، قد حاولوا كذلك زيادة تأثير لوحاتهم ، بجعلها تتسم بالغموض . وكانت أسهل طريقة لتحقيق ذلك هى البحث عن موضوعات غامضة تدور أحداثها بالليل ، أو لا يسهل إدراك فكرتها إلا بعد أن يكون أثرها قد تحقق .

وترتبط فكرة الجليل (أو المخيف بمعنى أصح) بفكرة القوة كذلك . ففى حضرة القوى لا نستطيع أن نشعر بالأمان . فالقـــوة تبدو دائماً فى نظرنا مصحوبة بالعنف والألم والذعر . فهل يشعر أحد بالاطمئنان فى حضرة إنسان أو حيوان تميز بفرط قوته ؟ . حقيقة نحن لا نتوقع فى مثل هذه الأحوال إلا الضرر أو الدمار . وفكرة القوة وحدها لا تكفى لإشعارنا بالجليل . إذ ينبغى أن تكون مصحوبة بفكرة الخطر . فالبقرة مثلا قوية إلا أنها تتميز بوداعتها ، وبأنها من الحيوانات الأليفة ، ولهذا لا يصح وصفها بالجلال . أما الثور فهو قوى كذلك ؛ إلا أن قوته من نوع آخر ؛ إذ كثيراً ما تكون ذات طابع مدمر ، ولهذا يبعث مشهد الثور الشعور بالجلال .

ولا تتصف بالجلال ، الحيوانات التى لا نراها إلا فى المراعى ، أو قائمة بحرث الأرض ، أو جر العربات . ولا توصف بهذه الصفة إلا الحيوانات التى نشاهدها فى الغابات المظلمة ، ونسمع زئيرها قبل أن نراها ، مثل الأسود أو النمور ، أو وحيــد القرن . ومعنى هذا أن القوة وحدها لا توصف بالجلال ، إلا إذا أثارت الذعر ، وأشعرتنا بالمخاوف وعـــدم الاطمئنان . فالذئاب قد تكون أضعف من بعض فصائل الكلاب من حيث قوتها ، إلا أنها أكثر إثارة للرعب ، بسبب شراستها ، وعدم ميلها للألفة .

وقد تنبه الناس من قديم الأزل إلى ارتباط الجليل بالقوة والهيبة التى تبعث الخوف . فجعلوا للملوك هنداماً خاصاً ، ومظهراً مهيباً يساعد على إشعارهم بتميزهم عليهم ، حتى يتصفوا بحق بلقب « الجلالة » ، الذى ينسب إليهم . وأفضل ختام لهذه الملاحظات عن الصلة بين القوة والإشعار بالخوف والجلال ، هو الرجوع إلى الكتب المقدسة . ففيها سنصادف عدة تأكيدات لاتصاف الله بالجبروت والجلال .

وتوصف بالجليل كذلك مختلف المشاهد المقفرة ، التى تشعرنا بالخطر والموت : مثل الخواء والظلمة ، والخلوة ، والصمت الرهيب . واستطاع ڤيرجيل فى عبقرية أن يجمع كل هذه المواقف فى صورة شاعرية واحدة ، عندما وصف فوهة الجحيم .

ويظهر الجليل فى صورة عكسية أخرى فى مظاهر الرحابة أو الارتفاع أو العمق . والطول أقل هذه المظاهر أثراً من ناحية الجلال . فإن أى بُعد أرضى

يبلغ المائة ياردة : لن يوازى فى أثره منظر برج أو جبل أو صخرة ترتفع عن الأرض نفس هذه المائة ياردة .

والارتفاع بالمثل أقل أثراً من العمق ، فنحن نؤخذ عندما ننظر إلى هوة سحيقة أو إلى أخدود ، أكثر من تأثرنا عند النظر إلى أعلى . وتأثير الأراضى المتعرجة الوعرة أوقع فى نفوسنا من منظر الأراضى الممهدة .

وكما نشعر بالجلال فى حضرة المعالم الضخمة ، فإننا نشعر الشعور عينه ، عندما نرى أدق الأشياء ، أو عندما نتصور الدقائق التى صنعت منها المادة ، أو عظمة تكوين الكائنات مهما صغُرت من حيث دقة تنظيمها ، وتبادل الأثر بين أجزائها المختلفة .

وتنقلنا الرحابة والفخامة إلى صورة أعظم من صور الجـلال ، وهى « اللامتناهى » ، التى تملأ النفس رعباً مصحوباً بالغبطة . ويوصف باللامتناهى كل ما عجزت الحواس عن الإحاطة به ، بحيث تتوهم أنها مهما أحاطت بمظاهره المختلفة ، فإنها لن تدرك إلا صورة واحدة من صوره ، كما أنها لن تقدر على تحديد بداية أو نهاية لما ترى أو تسمع . وفى الفن ، يحاول الإيحاء بهذا المعنى باتباع وسائل مختلفة ، كالاطراد والتعاقب ، فإذا تكررت الصورة جملة مرات بدلا من أن تتغير وتحل محلها صورة أخرى ، أمكنها أن توحى إلينا بمعنى اللامتناهى . ونحن نشعر نفس الشعور عندما نشاهد بناء مستديراً يتعذر تحديد نقطة بدء أو نهاية فيه ، أو يُرى فى صورة واحدة من مختلف جوانبه . واتبع الوثنيون فيما مضى هذه الفكرة عندما شيدوا معابد مستطيلة ، تتخللها صفوف طويلة من الأعمدة المتراصة ، التى توهم بالاطراد . ولجأ مصممو الكنائس إلى وسيلة أخرى للإيحاء بمعنى اللامتناهى . إذ عرضوا أهم لوحاتهم فى أسطح القباب من الداخل ، لاستدارتها ، وصعوبة حصر النظر عند تأملها . فكانت لهذا السبب أكثر توفيقاً فى الإيحاء بفكرة الجلال واللامتناهى من أية لوحة تعرض فوق حائط منبسط مهما كان اتساعها أو طولها .

ومن أهم المعانى التى تؤكد فكرة الجليل، إدراكنا الجهد والعناء اللذين بذلا فى سبيل إنجاز العمل الفنى ، ونستطيع أن نستشفهما من خلال المشهد الذى نراه ، فصورة كتلة الحجارة فى ذاتها لا تعرفنا معنى الجليل. ولكننا إذا رأينا هرماً شاهقاً ، نظمت فيــه كتل الأحجار ، ووضع بعضها على ارتفاع كبير من سطح الأرض، فلا شك أننا سنعجب بالقدرة التى بذلت فى سبيل تحقيق ذلك ، ومن ثم فإننا سنصف الهرم بأنه شىء جليل .

والفخامة من دلائل الجلال ؛ فمشهد النجوم فى السماء يوحى لنا على الدوام بمعنى السمو والعظمة ، ويرجع هذا إلى وفرة عددها وصعوبة حصرها بسبب ما يبدو من عدم انتظام فى توزيعها . ولهذا فإنها تشعرنا باللامتناهى كذلك . ويرى بيرك أننا فى الفن ، نعجز عن محاكاة عدم الانتظام . وغالباً ما لا تتحقق أية فخامة من جراء ذلك ، وتظهر الأشياء مبعثرة أو فى صورة فوضوية . واستثنى بيرك من ذلك منظر الألعاب النارية ! .. كما اعترف بقدرة بعض الشعراء على تقديم خليط من المعانى التى تبدو متنافرة وخصبة فى نفس الوقت .

واللون كذلك يستطيع أن ينبهنا إلى معنى الجليل، ويتحقق ذلك عند مشاهدة البراعة فى توزيع النور والظلام ، أو ملاحظة التقلات السريعة من النور إلى الظلمة . والظلام فى نظر بيرك أعظم وقعاً على النفس ، وأكثر توفيقاً فى الإيحاء بمعنى اللامتناهى . إلا أنه يرى كذلك أن الضوء القوى الذى يبهر الأبصار ، بحيث يجعلها لا ترى للأشياء حدوداً يحقق نفس الغاية التى تحققها الظلمة . ولهذا يراه كذلك مصدراً للجليل.

وفى فن العمارة تنبغى ملاحظة الإضاءة ولهذا يرى بيرك أن أول ما يلاحظ فى الأبنية التى توصف بالجلال هو ظلمتها ، كما ينبغى أن لا يحدث تدرج فى النقلة من الظلمة إلى النور داخل الأبنية ، كما هى الحال فى مشاهد الطبيعة . فالواجب أن تكون النقلة حادة وبطريقة مباغتة . والألوان التى توحى بنعومة الملمس أو البهجة لا تناسب معنى الجليل . فالجبل الداكن الأغبر أكثر اتفاقاً مع هذا المعنى من جبل مغطى بخضرة بهيجة اللون ، والسماء الملبدة بالغيوم أكثر إيحاء بمعنى الجلال من السماء الصافية الأديم . وعلى المصورين تجنب الألوان الصارخة التى تجتذب العينين مثل الأحمر أو الأصفر أو الأخضر أو الأزرق . وعليهم استخدام « الغوامق » مثل الأسود أو البنى أو القرمزى القاتم .

وفى عالم الصوت كذلك ، اختار بيرك بعض أصوات تعبر عن فكرة الجليل مثل صوت انحدار الشلال ، أو العواصف الهادرة ، أو الرعد أو صوت الجماهير الصاخبة ، ولم تكن مثل هذه الأصوات قد شاعت فى عصره فى الموسيقى لهذا لم يتصور بيرك وجود أية موسيقى تتصف بالجلال . والصوت يبدو جليلا إذا ارتفع على حين غرة ، أو إذا توقف بغتة ، أو إذا تكرر بطريقة رهيبة مثل طلقات المدافع المتتالية أو قرع الطبول . ويزداد أثر الصوت من ناحيـــة الجلال كذلك فى الليل . فالأصوات الهامسة ، أو التى يتعذر تبين معناها تشعرنا بالاضطراب والخوف ، وأصوات الحيوانات التى لم نألفها ، أو التى تعبر عن الغضب ، وبخاصة إذا انبعثت من حيوانات مفترسة ، تدفعنا إلى تذكر معنى الجليل على الفور . ولم ينس بيرك أن يختار بعض الروائح التى تعبر فى نظره عن معنى الجليل.

وباختصار نستطيع من كل هـــذه الأمثلة التى ذكرناها أن نعتبر خصائص الجليل عند بيرك هى نفس خصائص المفزع أو المروع أو الهائل فى اللغة العادية ، وهى عكس الصفات التى سنصادفها بعد ذلك عند الكلام عن « الجميل » ، الذى ربط بينه وبين غرائز الاجتماع ، وعنى به الخاصية ، أو الخصائص التى تتميز بها الأشياء وتدفعنا إلى الشعور بالحب نحوها ، أو بعاطفة مماثلة له . والحب ، أو الشعور بالغبطة الذى يترتب على تأمل أى شىء جميل مختلف فى نظره عن أية شهوة أو رغبة ؛ إذ أننا قد نشتهى أية امرأة بغض النظر عن جمالها . والجمال فى الرجال أو الحيوانات لا يثير لدينا أية شهوة أو رغبة . هذا يعنى أن الحب مختلف عن الشهوة ، وإن اقترن بعضهما ببعض أحيانا .

وقبل أن يحدد بيرك معنى الجميل رأى مناقشة جميع الخصائص التى نسبها المفكرون الآخرون إلى الجميل . وأول خاصة شائعة هى الربط بين الجمال والتناسب ، وفى رأيه أن التناسب أمر يخضع للعرف والعادات ، ولا صلة تذكر بينه وبين التأثر الحسى أو الخيالى ؛ لأننا لا نتصور الشىء جميلا بعـــد بحث وحساب وتقدير . فالشىء الجميل يأسرنا على الفور دون انتظار لقياس أبعاده أو معرفة لمقدار تناسبها من الناحية الرياضية . ولهـــذا فلا يلزم أن يكون طول الرأس خُمس طول القامة كلها ، كما يشاع . كما أنه لا يمكن تحديد نسبة مثالية يمكن تطبيقها على الكائنات المختلفة بغير تفرقة . فالزهرة توصف بالجمال ، مهما اختلف طولها بالنسبة إلى طول ساقها . والغصن الممتلىء بالأوراق ، يختلف فى جماله عن غصن مجرد منها : والشجرة المزدهرة بأزهار البرتقال تبدو جميلة دون نظر إلى طولها أو عرضها ، أو إلى تناسب الطول مع العرض . وفى عالم الحيوان ، هل يصح إنكار جمال البجعة برغم عدم تناسب طول عنقها مع باقى الجسم ؟ وهل يوصف الطاووس بالقبح لسبب قصر رقبته والتفاوت الكبير بين طول ذيله وقصر جسمه ؟ ولهذا فإن نسبة السُّدس أو الخُمس التى وضعت من قبل فى تحديد الجمال لا يصح أن تنطبق على أى نبات أو

حيوان ، والأمر بالمثل فى الإنسان . والمصورون الذين خضعوا لقواعد التناسب الرياضية التى فرضت عليهم قد جاءوا بأعمال فنية قبيحة للغاية — ويقصد بيرك بنقده القواعد الذهبية التى شاعت فى عصر النهضة — إذ يتضح من التجربة أن لا وجود لأية نسبة واحدة يمكن تحديدها لبيان جمال النساء أو الرجال .

ويُرجح بيرك أن تكون فكرة الربط بين الجمال والتناسب نتيجة مستخلصة من الربط بين الدمامة وعدم التناسب ، إلا أن هذه الفكرة خاطئة كذلك ، لأن الدمامة قد توجد فى الأجسام المتناسبة فى تكوينها كذلك . ولهذا لا يصح القول بأن ما يقابل الجميل هو اللامتناسب أو المشوه ، بل هو الدميم .

وينتقل بيرك بعد ذلك إلى ما يقال عن مرادفة الجمال للياقة الجسم ، أى وصف كل كائن قادر على إنجاز غاية محددة له بالجمال . ولكن التجربة تدحض مثل هذا الادعاء . فهل يصح وصف الخنزير بالجمال ، وهل يعجز أى عضو من أعضاء جسمه عن أداء وظيفته على خير وجه . وما هو الرأى إذن فى جمال القنفذ أو الدُلدُل ، بأشواكهما القبيحة التى تحميهما من هجمات أعدائهما ؟ . ولماذا لا نصف إذن القرد بالجمال ؟ وهل نسينا قدرته على القفز والجرى والإمساك بالأشياء كالإنسان تماماً . ولماذا نصف الطاووس بالجمال مع عجزه التام عن الطيران مثل طيور أخرى قبيحة قادرة على ذلك ؟ .

ولو كان ذلك كذلك لكان الرجال أحق بصفة الجمال من النساء . إذ هم أقوى وأقدر على تحريك أجسامهم من النساء . ولو نظرنا إلى باطن الإنسان ، واتباعاً لهذه القاعدة ، فليس ثمة ما يحول دون وصف الأمعاء أو الكبد أو الطحال بالجمال .

فالواجب إذن أن نفرق بين الجمال المرتبط بالحب فى نظر بيرك ، وبين الإعجاب الذى نشعر به نحو بعض الأشياء حتى إذا لم نحبها أو نتعلق بها . فنحن نعجب بالساعة وتكوينها ، وتخصيص مهمة لكل جزء دقيق من أجزائها بعد أن نفهم ذلك بعقولنا ، إلا أننا لا نحبها ، ومن ثم لا نصفها بالجمال .

فكل صلة بين الجمال والتناسب أو اللياقة وليدة المصادفة وحدها ، لأن الأشياء تبدو جميلة حتى إذا لم تعد بأى منفعة ، كما أننا نفتتن بها دون معرفة لكل المقاييس التى يصنعها الفهم — إن كان هذا مستطاعاً — لتحديد نسب الجمال فى كل الكائنات والأعمال الفنية .

ويناقش بيرك مسألة أخرى ، وهى الصلة بين الجمال وفكرة الكمال أو الاكتمال ، والنساء هن أول من يثبت بطلان هذه القاعدة . ويُبرهن على ذلك ببيان صلة الجمال بالضعف ، كما يبدو فى تعثرهن أثناء مشيتهن ، أو عند تمايلهن ، أو فى نظراتهن المريضة . والطبيعة هى التى أرشدتهن إلى مثل هذه الوسائل ، لأن أجمل نظرة تبدو على محيا المرأة أثناء محنتها أو شعورها باليأس ، أو عند ما تشعر بالخزى أو الاستحياء .

وقد يظن من الناحية العقلية ، أننا مطالبون بأن لا نعجب بغير الكمال ، ولكننا من الناحية العاطفية لا نعبأ بمثل هذه النصيحة ، لأن الجمال والتأثر به شئ ، ومثل العقل شئ آخر . والأمر بالمثل فيما يتعلق بالخصائص الخلقية الكبرى مثل العفة والعدل والحكمة وما أشبه . فمثل هذه الفضائل لا توصف بالجمال ، لأنها تشعرنا بالخوف وليس بالحب ، بعكس الصفات الرقيقة الوديعة التى تتأثر بها مثل الشفقة والحنان .

وبعد أن أثبت « بيرك » اعتراضه على كل الأوصاف التى نسبت إلى الجمال فى بعض النظريات المعاصرة له أو التى سبقته ، اختار خصائص أخرى

للجمال . وأغلب الظن أنها قد جاءت نتيجة لتصوره السابق « للجليل » وضرورة وجود تقابل بينه وبين « الجميل » .

« فالضآلة » من مميزات الجميل ، وتقابل الضخامة التي تُوصف بالجلال . وثاني المظاهر هي « النعومة » ، ولعلنا نذكر ضرورة توافر الوعورة في الجليل . ثم يجئ بعد ذلك وجـوب التنوع بين الأجزاء التي يتألف منها الجميل . ثم صفة أخرى مشابهة وهي أن لا تتصل هذه الأجزاء بعضها ببعض في شكل زوايا . وخامس الخصائص هي نعومة المظهر ، مع اختفاء كل الدلائل الدالة على القوة . ويليها وضوح اللون وبريقه ، دون أن يكون خاطفاً . وآخر الخصائص أن يمتزج اللون في حالة شدة بريقه وتوهجه بألوان أخرى تخفف من حدة هذا البريق .

واستشهد بيرك عند كلامه عن أول خاصية ، وهي « ضآلة » الحجم ، باستخدام مختلف اللغات كلمات التصغير للدلالة على معنى الجمال . ففي اللغة الإنجليزية القديمة كانت كلمة "ling" تضاف إلى الكلمات لتصغيرها فمثلا الكلمـة "darling" تعني « العزيز الصغير » . والأمر بالمثل في أكثر اللغات : ولتأييد فكرة بيرك نستطيع أن نذكر أننا في لغتنا العربية نلجأ إلى هذه الوسيلة أحياناً عندما نصغر لنفس الغـاية كلمات مثـل « هرة » التي تصبح « هريرة » . ويذكر بيرك أننا لا نحب الحيوانات أو نصفها بالجمال إلا إذا كانت صغيرة في حجمها . ويؤيد هذا الرأي افتتاننا بالطيور الصغيرة ، بل بمنظر الوحوش الصغيرة كذلك ، على عكس الحيوانات الضخمة أو المفترسة ذات المنظر المفزع التي نصفها بالجـلال . « فنحن نحب ما يخضع لنـا ، ونخضع لما يثير إعجابنا » .

والنعومة من خصائص الجميل الأساسية كذلك ، ففي عالم النبات ؛ لا يتصف بالجمال إلا الأزهار والأوراق الناعمة . وفي مشاهد الطبيعة ، لاتوصف ميول الجبال الحادة بالجمال ، بل توصف بذلك الميول الخفيفة (أو الناعمة بلغة الإنجليز) ، وأي ثنايا أو وعورة في الأرض تفسد جمالها .

وصفة الجمال التالية مستخلصة من الصفة السابقة وهي التنوع بتدرج Gradual variation . ويعني بيرك بذلك أن الشكل الجميل لا تظهر فيه أية اختلافات حادة بين أجزائه المختلفة . وأن الاختلاف بين هذه الأجزاء لابد أن يظهر في صورة (إنسيابية) تدريجية ، ومن ثم ففي حالة الجميل ، لامكان للزوايا الحادة أو التنقلات المفاجئة من شكل لآخر ، وأوضح مثل يذكره بيرك للدلالة على ذلك هو منظر الاتصال بين صدر المرأة وعنقها .

وكان بإمكان بيرك أن يتكلم عن الرقة وهي خاصية أخرى من خصائص الجميل في معرض كلامه عن الصفة السابقة (النعومة) ، ولكنه خصها بقسم منفصل . والسبب — فيما يبدو — أنه جعلها مقابلة للصلابة والقوة . فأشجار البلوط والدردار — في زعمه — لاتوصف بالجمال ، لما يبدو فيها من مظاهر القوة والصلابة ، بعكس أشجار البرتقال أو اللوز أو الياسمين أو الكروم أو جميع الشجيرات . وجمال النساء ، كما هو شائع ، في ضعفهن أو رقتهن . ويزداد هذا الجمال إذا اتصفن بالحياء ، باعتباره من الصفات المتآلفة مع الضعف والرقة . ولا يرى بيرك الضعف مساوياً لاعتلال الصحة . وكان من واجبه أنلا يستثني هذه الصفة ! مثلما حدث فيما بعد في الحركة الرومانتكية عندما اعتبر المرض من مقومات الجمال .

وينتقل بعد ذلك إلى تحديد الألوان الجميلة ، ويعترف بكثرة الصعوبات في هذا المجال ؛ إلا أنه رأى أن أكثر الألوان اتفاقاً مع الجمال ، هي الألوان الهادئة ، أو الفواتح بلغة المصورين ، كالأخضر والأزرق

والبنفسجي ولون القرنفل ، على أنه من المستطاع ظهور ألوان داكنة جميلة ،شريطة امتزاجها بألوان أخرى تخفف من صرامتها ، على أن يتحقق هذا الامتزاج وفقاً لمبدأ التنوع التدريجي كذلك ، كما هي الحال في ألوان الوجه الكثيرة أو ذيل الطاووس ورقبته أو في رأس بعض أنواع البط .

ثم يتناول الرشاقة، وخصائصها هي نفس خصائص الجمال ، فينبغي أن تعتمد على الاتساق ، وعدم انقسام الجسم إلى أجزاء غير متآلفة ، لأن قاعدة التدرج مع التنوع أساسية في الرشاقة كذلك . ويوصف الجسم بالرشاقة إذا تيسرت الحركة له ، بحيث يبدو قادراً على التغلب على أي عائق .

ويفيض بيرك في كلامه عن جمال الملمس ، الذي يتحقق عندما لا نشعر بمقاومة من المادة الملموسة ، كما نشعر بتنوع في أحاسيسنا عند اللمس . ولهذا نصف بالجمال الأجسام التي نشعر عند لمسها بتغير خصائص ملمسها ، بشرط حدوث هذا التغير تدريجياً ، وفقاً لقاعدة بيرك الأساسية في الجمال . واللمس من أهم حواس إدراك الجمال عنده ، فكثيراً ما يساعدنا وحده على تمييز اللون وتحديد الشكل وتقدير الإتساق .

وجلي أن الصوت الناعم الرقيق هو الذي يوصف بالجمال في مثل هذه النظرية . ولهذا السبب استبعد بيرك من الموسيقى الجميلة كل الأنغام الخشنة أو الصداحة أو العميقة ، واقتصر على الأصوات الهادئة الوديعة الهامسة . والنغمة الجميلة تتميز بلطف انسيابها ، ففيها تنوع مصحوب بالتدرج ككل شيء جميل .

وبهذا يكون بيرك قد استعرض كلا من «الجليل» و «الجميل» ، وأظهر ما بينهما من تباين . فالجليل هو ما اتسم بضخامته ، بعكس الجميل الذي يتصف بالضآلة ، كما يتصف بالنعومة ويحسن صقله وبريقه . ويعتمد الجليل على النقلات الحادة بين أجزائه ، بينما تعد أهم ميزة في الجميل أن لا يظهر أي تنوع إلا بعد تدرج . ويتميز الجليل بألوانه القاتمة ومظهره المبهم : والجميل على العكس من ذلك ، يتصف بألوانه الزاهية المتألقة الرقيقة . وفي الوقت الذي يُظهر فيه الجليل رسوخاً وقوة ، نرى الجميل في نظر بيرك شيئاً هشاً واهناً .

وغالباً لا تصادف خصائص الجميل منفصلة عن خصائص الجليل . ولهذا السبب تتناقض مشاعرنا نحو الأشياء فنشعر بالخوف منها تارة، وبالعطف عليها تارة أخرى . كما أنها تروعنا بجبروتها وتذهلنا بشموخها ، إلا أننا قد نرى فيها مظاهر وديعة رقيقة تدعو إلى الافتتان بها . ومع كل هذا فلا يرى بيرك امتزاج الخاصيتين مبرراً للخلط بينهما ، أو للاعتقاد في اختفاء الفوارق بينهما .

ما بقي من الكتاب بعد عرض خصائص كل من « الجليل » و « الجميل » ، وتحديد أصل فكرتيهما ، قد يعد بعيداً عن موضوعه الأصلي ، كما جاء بالعنوان، لأنه يتناول الأدب ، والشعر بصفة خاصة . وباعتراف بيرك نفسه ، يصح اعتبار مثل هذه المسألة خارجة عن نطاق الكتاب ، الذي خُصص أساساً لبحث أصل فكرتي الجليل والجميل ، ولم يقصد تناول دقائقها ، أو كيفية ظهورهما في الفنون المختلفة . وبوجه عام ، قد استفاد الفكر الإنساني كثيراً من الجزء الأخير من الكتاب ، الذي تناول قضية جمالية هامة ، وهي التفرقة بين الفنون المختلفة ، بحيث أصبحنا لا نبالي ، بتوافق هذا الجزء مع عنوان الكتاب أو عدم توافقه معه .

فبعد أن بدأ بيرك كلامه عن تأثرنا بالأشياء الطبيعية من حيث حركتها وصلاتها بعضها ببعض وأشكالها ، ذكر أن التصوير يؤثر فينا تأثيراً مماثلا لتأثير الأشياء الطبيعية ، ويضاف إلى ذلك الشعور الذي نشعر به بسبب القدرة على محاكاة الطبيعة . وفن العمارة يعتمد

فى تأثيره على سبب مختلف ، وهو مراعاة قوانين الطبيعة والعقل ، باعتبارها مصدر التناسب الذى يجب أن يراعى فى فن العمارة . ويعد هذا الفن قد حقق غايته ، إذا توافق شكل العمارة مع غرضها . أما فى الأدب (وأظنه يقصد الشعر) فتأثيره مختلف عن تأثير كل من الطبيعة والتصوير وفن العمارة ، لأنه أقدر من كل هذه الفنون على إثارة مشاعرنا . فلا يلزم أن تحاكى الكلمات الأشياء الطبيعية ، فهل يوجد أصل فى الخارج لكلمات مثل : الفضيلة والحرية والشرف ، ومهما حللنا مثل هذه الكلمات، فإننا لا نصادف أصلها فى أى شىء حسى (كما ذهب لوك وأمثاله) . والكلمات تؤثر فينا تأثيرات مختلفة ، اعتماداً على نغمتها ، واعتماداً على الصورة ، أو صورة الشىء كما توحى به نغمة الكلمة، بالإضافة إلى انفعال الروح من وقع النغمة والصورة معاً . ولا يلزم كما ذكرنا أن تكون الصورة مماثلة لشىء طبيعى رأيناه ، لأن الصورة التى يعتمد عليها الأدب من صنع الخيال . ونحن نتأثر بها عادة ، قبل أن نترجمها إلى معانيها فى الخارج . وحتى إذا نجحنا فى تحقيق ذلك فإننا سنشعر بمدى خصب الكلمات بالقياس إلى الصور التى ندركها ، كما أن الكلمات قد تتناول عدة موضوعات لا نظير لها فى الواقع الخارجى إطلاقاً .

وهكذا نكون قد انتهينا من العرض . ولا يصح القول بأن الكتاب لم يلق نجاحاً مناسباً ، على أساس أن شهرة بيرك الحقيقية قد اعتمدت على معتقداته السياسية. فقد طبع الكتاب فى حياة بيرك عشر مرات، واحتفى به أكثر النقاد . وبرغم وجود تشابه كبير بين بعض أفكاره وأفكار بعض السابقين له من الإنجليز ، من أمثال « هاتشنسون » ، و « أديسون » ، و « جيرار » و « كيمز » ، وغيرهم ، وإشارتهم فى بعض الأحيان إلى نفس التفرقة بين « الجليل » و « الجميل » التى اتبعها بيرك مع اختلافات طفيفة، قد تكون لفظية ، إلا أن المعقبين على الكتاب أشادوا غالباً ببراعة بيرك وحسن عرضه للفكرة .

ونُسب إلى هذا الكتاب بعد ذلك عدة تأثيرات فى تاريخ الفن ببريطانيا ، فقيل إن ما قاله بيرك عن « الجليل » هو الذى حث المصورين البريطانيين على رسم لوحات تتصف « بالجلال » ، ولهـذا اختاروا موضوعات الرعب ، كما اختاروا الألوان الداكنة والوجوه المتجهمة ، أو قنع بعضهم برسم لوحات ضخمة ، إذ ظن أن ضخامة الصورة وحدها هى الصفة الرئيسية فى معنى الجليل عند بيرك ؟

ويُنسب إلى أثر كتاب بيرك كذلك كل روايات المخاطرات التى كتبها « والترسكوت » وأقرانه ، والتى اعتمدت على إثارة المشاعر ، بما ترويه عن أحداث البطولة فى القرون الوسطى . وقد يبالغ مؤرخون آخرون وينسبون إلى بيرك الخطوط الثعبانية الملتوية التى ظهرت فى طراز الأثاث الذى اشتهر به «تشيباندل» .

وقبل مضى مدة وجيزة ، تُرجم الكتاب إلى اللغتين : الفرنسية والألمانية . وأشاد بقيمته « ديدرو » بفرنسا ، وقال إنه يعد صدى لجميع آرائه التى لم يجهر بها — وإن كان من واجبنا أن ننوه بأن الفرنسيين قد عرفوا « الجليل » قبل معرفة الإنجليز له . وهذا يبدو جلياً بعـد الاطلاع على كتـابات « بوالو » (١٦٣٦ — ١٧١١) ، الذى حاول إحياء الكلمة بعد تضاؤل الاهتمام بها منذ عهد « لونجينوس » .

وفى ألمانيا عرف الكتاب بمجرد صدور طبعته الإنجليزية الأولى ، وشرع « لسنج » فى ترجمته ولكنه لم يتمها ، وتأثر بأكثر ما جاء فيه ، وخاصة عن التفرقة بين الفنون . وربما ظهرت أهم آثار لذلك فى كتابه : Bemerkungen über Burkes philosophische Unterschungen (ملاحظات عن بحث بيرك الفلسفى) الذى صدر بعد سنة واحدة من صدور كتاب بيرك ،

وفى كتابه المعروف « لاووكون » . وترجم الكتاب إلى الألمانية سنة ١٧٧٣ ، بعد إشادة هردر بقيمته .

ومن الناحية الفلسفية ، قد تعد عناية « كانط » بهذا الكتاب هى سبب شهرته العالمية بعد ذلك . ومن المعتقد أنه لم يطلع على ترجمة الكتاب الكاملة عندما وضع أول كتاب له فى علم الجمال سنة ١٧٦٧ ويدعى « ملاحظات عن شعورنا بالجميل والجليل » Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. ولعله لم يطلع على غير الخلاصة التى كتبها الفيلسوف الألمانى « مندلسون » ، وفى هذا الكتاب لم يرد ذكر بيرك .

وعندما كتب بعد ذلك كتابه الشهير « نقد الحكم » ١٧٩٠ ، أشاد ببيرك ، غير أنه لم يتأثر بفكرة الكتاب ، كما قد يقال أحيانا . فمن المستبعد أن يؤيد « كانط » نظرة بيرك الحسية إلى الجمال . ولهذا يصح القول بأنه قد استفاد من الوقائع التجريبية التى ذكرها بيرك ولكنه أعاد تفسيرها مرة أخرى تفسيراً يتوافق مع نظرته الفلسفية . وفى مناقشته لفكرة الجليل ، تعمد تصحيح ما سبق لبيرك قوله عن الربط بين الجليل ومشاعر الخوف ، وذكر أننا إذا قلنا إن الطبيعة تتميز بجلالها ، وإنها مصدر خوف ، فإن هذا لا يعنى بأن كل شئ مخيف ينبغى أن يتصف بالجلال . ومن الواجب أن نراعى أن من يشعر بالخوف لن يستطيع إدراك الجليل . فأهم شرط لمن يقرر الحكم على أى شئ بأنه جليل هو شعوره بالطمأنينة . ونحن نصف الأشياء بأنها جليلة ، عندما تسمو بقوى الروح إلى مرتبة تجعلها تشعر بشجاعة فى مواجهة ما يظهر فى الطبيعة من رهبة . ونحن عندما نرى الطبيعة شيئاً يفوق القياس ، ونرى ملكاتنا عاجزة عن إدراك شتى نواحيها ، فإننا نشعر بمحدودنا ، إلا أننا إلى جانب هذا نشعر إذا تأملنا أنفسنا وفقاً لمعايير غير حسية بوجود شئ لا متناه فى أعماقنا ، ومن ثم نعتقد فى تفوقنا على الطبيعة حتى برغم تعذر قياسها . وقصارى القول أن الطبيعة تسمى جليلة ، لأن الجليل يسمو بالخيال إلى مرتبة يدرك فيها العقل سمو منزلته حتى تجاه الطبيعة .

وإلى جانب اعتراض « كانط » ذكرت عدة اعتراضات أهمها كان خاصاً بالمعانى التى حددها بيرك للمصطلحين : « جليل » و « جميل » فقد قيل إننا بعد قراءة ما كتب عن الجميل نشعر أن بيرك كان يقصد شيئاً آخر هو « اللطيف » pretty . فصفات الضآلة والنعومة والرقة وغيرها ، تتوافر بالفعل فى اللطيف ، ولكن ليس ثمة مايحول دون إتصاف الجميل بالفخامة ، أو حتى بالخشونة . والجليل قد بدا فى كلام بيرك كذلك مرادفاً للمرعب أو المهول أو الرائع . ولكن الجلال فى الحقيقة شيء آخر غير هذه الصفات . إنه صفة لا يصح اعتبارها مقابلة للجميل ، فلعلها تمثل الجمال فى صورة أسمى وأعمق . فهذا الانفصال بين الجميل والجليل ، واعتبارهما متباينين قد يدل على إيمان بيرك بوجود أرستقراطية فى الفن والجمال ، كما هى الحال فى عالم السياسة . وقد رأينا أنه كان من المعجبين بطبقة الأعيان ، ومن الحريصين على إبقاء الفوارق بين الطبقات . فلعل هذا التحمس للطبقية قد انعكس على رأيه فى الاختلاف بين الجليل والجميل . وربما كان المركيز روكينجهام ، الذى أعجب به هو الذى أوحى له بفكرة الجليل !

مختارات من الكتاب :

فى تعريف التذوق — من الكتاب الأول

المصطلح « ذوق » مثل كل المصطلحات المجازية ، لا يتميز بأية دقة بالغة . فهو لا يساعد على إدراك أكثر من فكرة بعيدة عن البساطة والتحديد فى أذهان الناس ، ومن ثم يجىء الاضطراب والغموض . ولا أعرف أى مصطلح آخر يساعد على إصلاح هذه الحالة . فنحن

عندما نُعرِّف شيئاً ، نكون قد حصرنا الطبيعة فى حدود تصوراتنا . وغالبا ما تكون هذه التصورات قائمة على غير أساس ، أو قد نقلناها عن الآخرين لمجرد ثقة ، أو تكونت بعد نظرة محددة وجزئية لموضوع بحثنا ، بدلا من أن تمتد بحيث تشمل كل ما وعته الطبيعة ، وفقاً لطابعها الذى تتبعه فى الجمع بين الأشياء . هذا يعنى أننا مقيدون فى بحثنا بقواعد صارمة ، وأننا خاضعون لها .

وقد يكون المصطلح دقيقاً إلى أبعد حد ، إلا أنه لا يعرّفنا حقيقة الشىء المطلوب تحديد معناه إلا فى أضيق نطاق . غير أنه مهما كانت مزايا التعريف ، فلا شك أن التعريف الحق يجىء فى ترتيب الخطوات فى نهاية بحثنا وليس فى أوله ، فمن الواجب اعتباره نتيجة له . والتنويه ضرورى بأن سبل البحث ، وسبل المعرفة ، قد تختلف أحيانا اختلافا لاشك فيه . إلا أننى من ناحيتى أرى أن أفضل منهج للمعرفة هو الذى يقترب كثيراً من منهج البحث . فهو بدلا من أن يقتصر على التزام قليل من الحقائق العقيمة الجدباء ، سيتجه إلى الأصل الذى بعثت منه ، ومن ثم سيعرف القارئ — إن كان قد اعترف بقيمة الاكتشاف — كيف تم ، والسبل التى اتبعها المؤلف عندما اهتدى إليه .

على أننى إنهاء لكل ادعاء ومغالطة ، لا أعنى بكلمة « ذوق » أكثر من ملكة العقل ، أو ملكاته التى تتأثر بالفنون الرفيعة ، أو التى تقرر أحكاما خاصة بالأعمال التى ينجزها الخيال . إن هذا — فيما أعتقد — هو معنى الكلمة بوجه عام للغاية . وهو لا يرتبط بأية نظرية معينة إلا فى حدود ضيقة . وما أرمى إليه فى هذا البحث هو محاولة الاهتداء إلى أسس يقينية راسخة عن كيفية تأثر الخيال بحيث يمكن الاعتماد عليها للوصول إلى براهين مقنعة . وفى ظنى أن هناك مثل هذه الأسس الخاصة بالتذوق ، مهما بدت متناقضة فى نظر الذين يتوهمون من مجرد نظرة سطحية بأن فداحة الاختلاف فى الذوق من حيث النوع والدرجة ، تُصعب الإهتداء إلى أى أساس محدد .

والملكات الطبيعية فى الإنسان — التى أعرفها — والتى يُتعامل بوساطتها مع الأشياء الخارجية هى : الحواس والخيال والحكم . وفيما يتعلق بالحس ، فنحن نفترض ومن واجبنا أن نفترض ، أنه ما دامت خصائص الأعضاء الحسية واحدة عند كل الناس ، أو تكاد تكون واحدة ، فلذا ثمة تماثل بينهم فى طريقة إدراك الأشياء الخارجية ، وإن وجد اختلاف فهو ضئيل لا يكاد يذكر . فنحن نقر بأن ما يظهر ضوءاً لأحد العيون ، يبدو ضوءاً فى نظر الأعين الأخرى ، وأن الشىء المظلم أو المر فى نظر أى انسان ، يبدو كذلك مظلما ومرا فى نظر الآخرين . ويماثل إدراكنا للأشياء من حيث ضخامتها وضآلتها وصلابتها ورقتها وسخونتها وبرودتها ، أو شتى خصائصها الطبيعية بمعنى أصح . ولو سمحنا لأنفسنا بتخيل أن حواس الآخرين تطلعهم على صور مختلفة عن الصور التى نطلع عليها لتمخض عن ذلك تشكك يؤدى إلى عدم جدوى أى استدلال وحماقته ، غير أنه مادام هناك قليل من الريبة فى أن الأشياء تبدو فى صورة متماثلة عند الجميع ، فمن ثم ينبغى أن لا يعترض على القول بأن مايشعر به أى إنسان من لذة أو ألم ، لا يختلف عن نفس المشاعر التى يشعر بها الآخرون ، مادام الجميع يتأثرون بطريقة طبيعية ، واعتماداً على ملكاتهم وحدها . فلو أنكرنا ذلك لوجب علينا أن نتصور بأن العلة الواحدة وهى تعمل بنفس الطريقة ، وتؤثر فى أشياء من نوع

واحد ستؤدى إلى نتائج مختلفة : وهذه فكرة حمقاء ولا جدال. ولنبحث فى البداية هذه المسألة على ضوء ما يحدث فى التذوق . هناك اتفاق بين الجميع على اعتبار الخل حمضى المذاق والعسل حلواً ، والصبر مرًّا ، وكما يجمعون على هذه الخصائص فى هذه الأشياء فانهم لا يختلفون إطلاقا فى تحديد أثرها من ناحية إثارتها للذة والألم . فهم يقرون بأن الشيء الحلو لذيذ ، كما يقرون بنفورهم من طعم الشيء المر أو الحمضى ، هذا يعنى أنه لا اختلاف بينهم فى المشاعر . ومما يؤكد ذلك اتفاق الجميع على المجازات المأخوذة عن عالم الذوق . فهناك اتفاق على وصف بعض التعبيرات بأنها لاذعة ، أو على القول بمرارة الفراق أو الهجر . ولا يختلف اثنان فى فهم مثـــل هذه العبارات المجازية ، كما لا يختلفون كذلك فى وصف أحد الناس بأنه لذيذ ، أو وصف التعبير الموفق ، بأنه تعبير حلو . ويُعترف بأن العادة وبعض أسباب أخرى قد أدت إلى حدوث عدة انحرافات عن اللذة الطبيعية ، أو الألم الطبيعى المترتبين على الذوق فى صورته الفطرية ، على أنه من المستطاع دائماً التفرقة بين الفطرى والمكتسب ، فهناك من يفضلون طعم الطباق على طعم السكر ، وطعم الخل على طعم اللبن . إلا أن هذا لا يؤدى إلى أى اضطراب فى فهم معنى الذوق ، ما داموا يدركون أن طعم الطباق أو الخل ليس حلواً ، وأنهم قد استساغوا طعمه بحكم العادة وحدها . وفى استطاعتنا أن نناقش أمثال هؤلاء النـــاس عن الذوق مناقشة دقيقة للغاية . فهل وُجد إنسان يعتقد بوجود تماثل بين طعم الطباق وطعم السكر ؟ أو لا يستطيع التفرقة بين اللبن والخل ؟ أو يدعى بأن طعم الطباق والخل حلو ، وطعم اللبن مر ، وطعم السكر حمضى المذاق ؟ إننا لو صادفنا مثل هذا الإنسان ، لقلنا على الفور بوجود خلل وظيفى عنده ، ولاعتقدنا فى وجود علة فى ذوقه . فنحن لا نناقش أمثال هؤلاء الناس فى مسائل الذوق ، كما لا نناقش المسائل الرياضية مع أولئك الذين ينكرون أولياتها وبديهياتها . فنحن لا نصف هؤلاء الناس بأنهم أخطأوا فى تقديراتهم أو أحكامهم ، بل نصفهم بالجنون . ووجود أية استثناءات فى هذه الناحية لن يدعونا إلى إنكار القاعدة العامة ، أو القول بوجود أسس مختلفة خاصة بالقواعد الرياضية أو مذاق الأشياء . فإذا قيل بأنه لا اختلاف فى مسألة الذوق ، وأن أحداً لا يستطيع التكهن بمدى تأثر أى إنسان بطعم أى شئ معين من حيث اللذة أو النفور ، قلنا بأننا نقر مثل هذا الرأى ، إلا أننا نستطيع أن نحدد بطريقة واضحة ، إلى أبعد حد ، الأشياء التى تعد باعثة للسرور فى ذاتها ، أو منفرة فى ذاتها . فإذا قلنا بعد ذلك إن شخصاً ما قد انحرف أو شذ عن هذه القاعدة ، لوجب علينا معرفة العادات والأهواء والعلل التى دفعته إلى هذا الشذوذ ، ومنها ندرك أسباب اختلافه عن الآخرين .

فى المحاكاة

الجزء السادس عشر من الكتاب الأول

وثانى غريزة إجتماعية هى المحاكاة ، أو بمعنى أصح الولع بالمحاكاة ، والشعور بالسرور نتيجـــة لذلك . وتنبعث هذه الغريزة من نفس العلة التى بُعث منها التعاطف . والتعاطف يحثنا على الاهتمام بكل ما يفعله الآخرون ، ومن ثم نشعر بالسرور عند المحاكاة ، وكل ما يمت بصلة إليها ، بغير تدخل من ملكاتنا الاستدلالية . والشعور بالمحاكاة يعتمد على فطرتنا وحدها التى خلقتها العناية الإلهية بطريقـــة تساعدها على العثور على السرور أو الغبطة بمجرد رجوعنا إلى طبيعة الشئ ، ووفقاً لمقاصدنا . ونحن نتعلم كل شئ من المحاكاة أكثر من تعلمنا بوساطة الإدراك . وما نتعلمه باتباع هذه الطريقة أشد وقعاً

فى أنفسنا ، وأعظم إثارة للسرور فى أفئدتنا فبواسطته تتكون طبائعنا ومعتقداتنا ، بل وحياتنا . فالمحاكاة من أقوى دعائم تماسك المجتمع . فهى وسيلة غير خاضعة للإرغام ، يتقبلها الجميع عن طيب خاطر ، ويتبادلون بوساطتها معتقداتهم . ويعتمد على المحاكاة فن التصوير وكثير من الفنون المستحبة . ومن هنا جاء تأثيره . وسأحاول هنا وضع قاعدة تبين لنا فى صورة مؤكدة إلى حد بعيد ، متى نعزو تأثير الفنون إلى المحاكاة وسرورنا بتقدير مهارة المُقَلِّد ، ومتى ننسب إعجابنا إلى التعاطف ، أو إلى سبب متصل به .

عند ما لا يكون موضوع الشعر أو التصوير من الموضوعات التى لا نرغب مشاهدتها فى الواقع ، فإننى على يقين من إرجاع تأثيره إلى القدرة على المحاكاة ، وليس إلى أى سبب نابع من الشىء أو الموضوع فى ذاته . وهذا ما يحدث عندما يُختار موضوع فنى من الموضوعات التى يسميها المصورون « طبيعة صامتة » . وفيها يظهر كوخ ، أو مكان وضيع ، أو أوان من المستخدمة فى الطهى ، ونشعر بالسرور لمشاهدتها . إلا أنه عند ما يكون موضوع الصورة أو القصيدة الشعرية من الموضوعات التى نسعى لمشاهدتها لو كانت واقعية ، فإنها تؤثر فينا فى ذاتها وليس بتأثير المحاكاة ، وبغير نظر لبراعة الفنان فى محاكاته . ولقد تحدث أرسطو ملياً وبرسوخ عن أهمية المحاكاة فى كتابه « بويتيقا » ، مما يقلل من ضرورة أى حديث بعد ذلك فى هذا الموضوع .

كيف يصبح الألم مصدر سرور

القسم السادس من الكتاب الرابع

شاءت العناية الإلهية أن تعود علينا الراحة والفراغ — مهما أشبعنا رغبتنا فى الكسل والتراخى — بالكثير من القلق والمتاعب . إذ يتسبب من جراء ذلك خلل قد يدفعنا إلى القيام بعمل أو جهد ما باعتباره شيئاً مرغوباً ، لكى نمضى حياتنا على أفضل حال ، لأن الراحة بطبيعتها تسبب ترهل جميع أجزاء الجسم ، وتعطل بعض هذه الأجزاء عن أداء وظيفتها ، كما تقلل من نشاط الأجهزة المختلفة وتعوقها عن القيام بالإفرازات الضرورية . وفى نفس الوقت تتوتر الأعصاب ، وتتعرض إلى أبشع أنواع التشنج ، وهو ما لا يحدث عند ما تقوى أو تكون فى أفضل أحوالها . ومن نتائج النظرة الكئيبة التى ننظر بها إلى الحياة بسبب استغراق الجسم فى الراحة : الشعور السوداوى (الملانكوليا) واليأس وخور العزيمة . وأفضل علاج لكل هذه البلايا ، هو القيام بأى جهد ، لأن العمل يساعد على الكد والتغلب على الصعوبات ، لأنه يسهل قدرة العضلات على الحركة والانقباض والانبساط . والعمل فى هذه الناحية شبيه بالألم ، الذى يسبب أيضاً توتراً وانقباضاً ، ولا يختلف عنه إلا فى الدرجة . والعمل ليس ضرورياً لتنشيط الأجزاء العضلية من الجسم فحسب ، بل هو ضرورى كذلك للأعضاء الأكثر رقة ودقة ، التى يعتمد عليها الخيال فى عمله ، وربما ملكات عقلية أخرى . ومن المحتمل أن تعتمد المشاعر — أو أوطى جوانب الروح كما يقال — بل والفهم كذلك ، على بعض أجزاء مادية من الجسم فى عملها ، برغم تعذر تقرير ماهيتها ووضعها . ويبدو هذا التأثير جليا ، لأن أى إجهاد طويل للقوى العقلية يؤدى إلى حدوث خمول وكلل ملحوظين فى الجسم كله . ومن ناحية ثانية ، يُضعف الألم أو أى إجهاد جسمانى ملكات العقل ، بل وقد يقضى عليها فى بعض الأحيان . ولهذا وجب تدريب الأجزاء العضلية فى الجسم وإلا أصيبت بالخمول ، أو بأية علة من العلل . كذلك الحال بالنسبة للأجزاء الدقيقة التى نوهنا عنها ، إذ يلزم أن تهتز وأن تُثار حتى تقوم بمهامها على أفضل وجه .

كيف تؤثر الكلمات فى المشاعر

من القسم السابع من الكتاب الخامس

لقد عرفنا من التجربة تميز البلاغة والشعر على أى فن آخر من حيث عمق تأثيرهما ، وربما زاد هذا الأثر أحياناً على تأثير الطبيعة ذاتها . وقد يرجع ذلك أساساً إلى ثلاثة أسباب : أولا : أننا نشارك فى مشاعر الآخرين مشاركة تفوق العادة ، ونستثار بسهولة ، ونشعر بالتعاطف بمجرد أية إشارة تبدر منهم . وليس هناك إشارة أقدر من الكلمات فى التعبير عن أحوال كل المشاعر . فبوساطة الكلمات لاينقل الشخص إليك موضوعا معينا فحسب ، بل ينقل إليك كذلك حالة تأثره به . ولاجدال فى أن تأثير أغلب الأشياء على المشاعر قد يرجع إلى معتقداتنا الخاصة بها، أكثر من رجوعه إلى الأشياء ذاتها . وتعتمد معتقداتنا كثيراً على آراء الآخرين ، وأغلبها يُنقل بوساطة الكلمات وحدها . ثانياً : هناك أشياء كثيرة ذات طابع شديد التأثير على المشاعر ، يندر حدوثها فى الواقع ، وإن كانت الكلمات التى تمثلها كثيراً ماتطرق أسماعنا ، دون أن يكون البعض قد رأى الأشياء التى تمثلها إلا فى صورة عابرة ، وربما لايكون البعض الآخر قد صادفها فى الواقع إطلاقاً ، وإن كانت عظيمة التأثير برغم ذلك، مثل الحرب والموت والقحط . وفضلا عن ذلك ، هناك أفكار لم يدركها أى إنسان إلا فى صورة كلمات مثل الله والملائكــة والشياطين والجنة والنار . ومع هذا فان لهذه الكلمات وقعاً شديداً على المشاعر . ثالثاً : الكلمات تساعدنا على الجمع بين أشياء لانستطيع أن نجمع بينها باتباع أية وسيلة أخرى . والقدرة على الجمع تمكننا من بعث الحياة فى أى موضوع أو من زيادة حيويته . وفى التصوير نستطيع أن نختار أى شكل يروقنا إلا أننا لن نستطيع أن نُضفى عليه أية لمسات تزيده حيوية ، مثل التى تضفيه عليه الكلمات ، فأنت إذا أردت تصوير ملاك لن تفعل شيئاً أكثر من رسم غلام جميل مُجنح ، ولكن هل يستطيع فن التصوير أن يضاهى الشعر فى التعبير عن معنى سام باستخدام كلمتين فقط ككلمتى « ملائكة الرحمة » وبحق عند استماعى إلى هاتين الكلمتين لاأتصور معنى واضحاً ، إلا أن هذه الكلمات تؤثر فى الروح أكثر من تأثير الصورة الحسية . ولو أمكن رسم صورة أحد القديسين وهو يُجَر إلى المذبح ثم يقتل ، لكان لها وقع عظيم فى النفس ، إلا أن هذا المشهد يتضمن بعض مواقف هائلة ، لا يمكن تصويرها إطلاقاً .

. . . وفى الشعر تظهر عدة أفكار لا يمكن الإفصاح عنها بغير الكلمات ، أو بوساطة تجميع كلمات معينة فى صورة أخاذة تفوق كل تصور — وإن كان تسميتها أفكاراً لا يتميز بالدقة ، لأنها لا تقدم صوراً واضحة للعقل . وربما بدا لنا من العسير إدراك كيف تثير الكلمات المشاعر المتصلة بأى أشياء فى الواقع دون قيامها بتصوير هذه الأشياء بوضوح . وقد بدا هذا غريباً فى نظرنا لأننا لا نفرق تفرقة كافية فى فهمنا للغة بين التعبير الواضح والتعبير المؤثر ، لأنهما غالباً يختلطان بعضهما ببعض ، وإن كانا فى الواقع مختلفين اختلافاً بيناً . فالتعبير الواضح يخص الفهم ، أما التعبير المؤثر فيتبع المشاعر . والتعبير الواضح يصف الشئ كما هو ، أما الآخر فإنه يصف الشئ كما نشعر به . وكما تؤثر أية نبرة صوتية جياشة بالعاطفة ، أو سحنة مثيرة للمشاعر ، أو إيماءة فياضة بالتأثير ، دون نظر إلى الشئ ذاته . كذلك توجد كلمات واستعارات وكنايات متخصصة فى إثارة المشاعر . فهى تثيرنا وتحركنا أكثر من الكلمات التى تساعد على توضيح الموضوع ، لأننا نتأثر بالتأثير التعاطفى أكثر من تأثرنا بصور الأشياء

الواضحة . والحق أن أى وصف يعتمد على الكلمات، كثيراً ما لا يكون دقيقاً بمعنى الكلمة ، لأنه ينقل فكرة باهتة وغير كافية عن الشئ الذى يوصف ، حتى أنه قد لا يكون له أى أثر على الإطلاق ، إذا لم يستعن المتحدث ببعض العبارات التى لها وقع قوى فى النفس ..... فالكلمات عندما تنقل المشاعر بوساطة الوسائل التى ذكرناها من قبل تُعوض عن ضعفها فى النواحى الأخرى . وينبغى ملاحظة أن أكثر العبارات المصقولة ، التى كثيراً ما تمتدح لشدة وضوحها وصفائها تُعد ضعيفة الأثر . واللغة الفرنسية تتميز بهذه الميزة وبهذا العيب معاً . بينما تمتاز لغات الشرق ، وبوجه عام لغات أكثر الشعوب المتخلفة بقدرتها التعبيرية الفائقة . وهذا يبدو منطقياً إلى أبعد حد ، لأن الشعوب غير المتحضرة ترى الأشياء على سجيتها ، ولا تنظر إليها نظرة نقدية ، ومن ثم فإنها تتأثر بالأشياء ، ويترتب على ذلك قدرتها على التعبير عن مشاعرها بصورة تتميز بحرارتها وشدة شاعريتها . والمشاعر إذا أحسن نقلها ، تحدث أثراً ، بغير أن تظهر فى صورة واضحة ، وغالباً دون أية إشارة إلى الشئ الذى أثارها فى الأصل .

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

دون كيخوته لسرفنتس
بقلم الدكتور عبد العزيز الأهوانى

رحلة ابن بطوطة
بقلم الدكتور محمد محمود الصيّاد

نظريات النشاط الإشعاعى الأساسية لرذرفورد
بقلم الدكتور إسماعيل بسيونى هزاع

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة للبيرونى
بقلم الدكتور أحمد محمود الساداتى

السيد لكورنى
بقلم الدكتور كمال فريد

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد
بقلم الدكتور محمود قاسم

يشرف على تحريرها

د. أحمد رياض تركى — د. عبد الحليم منتصر
د. زكى نجيب محمود — على أدهم
ابراهيم زكى خورشيد — ابراهيم الإبيارى

المجلد الثالث

٢

دون كيخوته لسرفنتس

بقلم
الدكتور عبد العزيز الأهوانى
أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

حياة المؤلف

ولد الكاتب الأسبانى ميجيل دى سرفنتس سافيدرا مؤلف الرواية المشهورة « السيد العبقرى دون كيخوته دى لامنشا » فى قلعة هنارس — على أرجح الأقوال — من ولاية قشتاله بأسبانيا فى عام ١٥٤٧ . وهو الابن الرابع من سبعة أبناء رزقهم أبوه رودريجو دى سرفنتس

وكان أبوه يزاول مهنة الطب ؛ وهى مهنة كانت وقتذاك لا تدر على أصحابها إلا القليل . وكان مضطراً فى سبيل العيش لأن ينتقل من بلد إلى آخر . لذلك لم يتح لابنه ميجيل أن يتلقى دراسة جامعية منظمة ، على حبه للمعرفة وشغفه بالقراءة وميله إلى الشعر والأدب . وإنما هى دراسات متقطعة فى معاهد مختلفة بين إشبيلية ومدريد وسلمنقه . ولقد صار فيما بعد منافسو سرفنتس وحساده يلمزونه بنقص فى التعليم وأنه لا يحمل شهادة عالية . ولكنه عوض هذا بمطالعاته الخاصة وصبره على التحصيل الشخصى حتى استوعب ثقافة عصره استيعاباً حسناً .

وفى سنة ١٥٦٨ التحق بخدمة الكاردينال أكوافيفا الرسول البابوى فى البلاط الأسبانى ، وذهب معه إلى إيطاليا ، حيث عاش فترة فى روما وفى غيرها من المدن الإيطالية . وكان لهذه الرحلة أثرها فى توسيع ثقافته وزيادة تجاربه ، لما كانت تتمتع به إيطاليا من حرية اجتماعية وازدهار ثقافى بدأ منذ عصر النهضة الأوربية الأولى وتمثل فى دانتى وبوكاشيو وبترارك .

ولكن سرفنتس ضاق بحياة الخدمة ووجد أنها لا ترضى طموحه ، فتطلع إلى حياة الجندية والتحق بالجيش وشارك فى المعركة البحرية لبانتو التى دارت فى السابع من أكتوبر سنة ١٥٧١ بين الأسطول العثمانى وبين أسطول مشترك من أسبانيا ومن إمارة البندقية ، نتيجة لحلف عقده بينهما البابا بيو الخامس لمقاومة سلطان العثمانيين . وجرح سرفنتس فى هذه المعركة ، التى هزم فيها العثمانيون ، وتعطلت ذراعه اليسرى . وكان سرفنتس يفتخر بمشاهدة هذه المعركة ومساهمته فيها . وقد وصفها بقوله « إنها أزالت عن عيون العالم الغشاوة التى جعلتهم يعتقدون أن الأتراك لا يمكن أن يهزموا فى البحر » . وحمل سرفنتس بعد المعركة إلى إيطاليا حيث عولج من جراحه . ولكن يده اليسرى لم تشف ، وظلت عاجزة عن العمل طول حياته ، وإن لم تقطع . ومع ذلك فقد عاد إلى الأسطول فترة أخرى .

ثم قرر العودة إلى أسبانيا ، وحمل فى جيبه كثيراً من خطابات التوصية ليمهد بها لنفسه فى وطنه . ولكن السفينة التى ركبها وقعت فى أسر القراصنة الأتراك ، أو لمن يعملون لحسابهم ، وذلك فى سنة ١٥٧٥ . فقادوا سرفنتس إلى مدينة الجزائر ، واعتقلوه هنالك انتظاراً للفدية التى بالغوا فى تقديرها ، اعتقاداً منهم أنه ذو مكانة بسبب ما يحمله من خطابات التوصية . فكان مصدر بلائه ما حسبه مصدر سعادته ! وقد قضى عليه أن يبقى فى قبضة آسريه نحواً من خمس سنوات ، حتى أتيح لجمعية دينية مسيحية أن تدفع فديته بعد إذ أوشك آسروه أن يحملوه إلى القسطنطينية . ولقى سرفنتس فى الأسر كثيراً من الشدائد ولكنه لم يضعف أو يستذل ، بل حاول الفرار عدة مرات ودبر خططاً لغيره من الأسرى كى يفروا باءت كلها بالفشل ، وكادت تعرضه للقتل المحقق ، لولا إكبار سجانيه لصراحته وشجاعته .

وعاد إلى أسبانيا فى سنة ١٥٨٠ وكله أمل فى أن يجد فى وطنه منصباً يتفق وبلاءه فى معركة لبانتو وبلواه فى أسر الجزائر . ولكنه لم يظفر بشىء ذى بال . وشرع يعتمد على قلمه فألف عدداً من المسرحيات والقصص ، ولكن كسبه من قلمه كان ضئيلا بحيث رضى أخيراً أن يشتغل محصلا يتولى باسم الدولة جمع ما يحتاج إليه الأسطول الإسبانى — الأرمادا — من مواد التموين ، وهو الأسطول الذى هزم فيما بعد أمام الأسطول الإنجليزى الهزيمة المشهورة . وذهب إلى إشبيلية وكثير من مدن الأندلس — بجنوب أسبانيا — للقيام بهذه المهمة . ومع ذلك فان هذه الوظيفة الخاملة زجت به إلى السجن فى إشبيلية مرتين . فى سنة ١٥٩٧ و ١٦٠٢ حيث أتهم بتبديد أموال الدولة نتيجة لإهماله وسوء تصرفه . ويقال إن موضوع قصته الخالدة دون كيخوته ، قد خطر له وهو فى سجن إشبيلية .

ثم أعفى سرفنتس من وظيفته ، وذهب إلى بلد الوليد — عاصمة أسبانيا وقتذاك — ليدافع عن تصرفاته ويبرئ نفسه ، فلاحقه السجن مرة ثالثة فى سنة ١٦٠٥ لقضية قتل فيها أحد النبلاء ، صادف أن كان مقتله أمام منزل يسكنه سرفنتس . ولم يلبث فى السجن طويلا فى هذه أو فى المرتين السابقتين .

وأثناء رحلته إلى بلد الوليد وقع عقداً بنشر قصته دون كيخوته . وصدر القسم الأول منها مطبوعاً فى مدريد سنة ١٦٠٥ .

ولم تسند إلى سرفنتس وظائف حكومية جديدة . وإنما عاش مما يقدمه إليه ناشرو كتبه ، وما يدفعه إليه أصحاب الفرق التمثيلية من أجر لمسرحياته . ولم تسجل فى حياته أحداث كبرى . وقد تزوج سرفنتس من كتالينا دى بلاثيوس سنة ١٥٨٤ ، وهى على شىء من ثراء وكانت تصغره بثمانية عشر عاماً .

وتوفى فى مدريد وبها دفن فى الثالث والعشرين من أبريل سنة ١٦١٦ ، وهى السنة التى توفى فيها شكسبير .

أعماله الأدبية

عاش سرفنتس فى أزهى عصور الأدب الأسبانى حيث تعددت فنون ذلك الأدب وتنوعت أساليبه ، وآتى عصر النهضة الأوربية السابق عليه ثماره . فعرف المثقفون الأسبان أمهات الآثار اليونانية الرومانية القديمة وعرفوا ترجمات كثيرة عن اللغة العربية ، واتصلوا اتصالا وثيقاً بالإنتاج الأدبى لإيطاليا ، ولا غرو ، فقد كانت أجزاء من إيطاليا تخضع للتاج الأسبانى .

ازدهر المسرح ازدهاراً ، وشغف الناس به ، وأنشئت الفرق المتعددة . وكثر الشعراء وانفتحت للشعر على اختلاف أنواعه آفاق جديدة . واتخذت القصة لها مكاناً فى إنتاج العصر . وكانت قصص الفروسية ، والقصص الرعوى ، وقصص البكارسك أى قصص

المحتالين ، مما غمرت به المطابع الأسواق . واحتفل الناس بأنواع من المنظومات الشعبية أخرجتها المطابع فى مجموعات تحمل اسم الرومانسيرو ، وهو نظم بسيط يسرد أحداثاً تستوحى الأساطير أو الوقائع التاريخية ، ويجتهد المثقفون فى محاكاته والسير على أساليبه . هذا فضلا عن النشاط الثقافى فى مجالات أخرى كاللغة والتاريخ والعلوم .

وقد شارك سرفنتس فى كثير من هذه الفنون ، وكتب فى أكثر من نوع أدبى ، وعالج النظم والنثر . وقد بدأ حياته الأدبية بنظم الشعر مذ كان طالباً ، وحفظت له بعض القصائد فى مجموعات الشعر الأسبانى كما ضمن عدداً منها كتبه النثرية وتمثيلياته . وله منظومة طويلة فى ديوان عنوانه « رحلة فى البرناس » ينتقد فيها معاصريه من الشعراء ويحاكى منظومات إيطالية مشابهة ولكن شعره كان متوسط الجودة ، وقد أدرك بنفسه ذلك ، وشكا من أن السماء تضن عليه بموهبة الشعر .

وكذلك ألف عدداً من المسرحيات ، ضاع بعضها وبقى لنا منها عشر ، ولكنه فى هذا الميدان أيضاً لم يبلغ مبلغ عملاق المسرح الأسبانى لوبى دى فيجا ، الذى وصفه سرفنتس بأنه إحدى خوارق الطبيعة . وكان معاصراً له .

أما موهبة سرفنتس فقد واتته فى النثر ، وكانت روايته النثرية « دون كيخوته » أثراً رائعاً كتب لصاحبه الخلود ، وجعله فى الصف الأول من عظماء الكتاب ، لا فى أسبانيا وحدها ، بل فى العالم كله . وقبل أن نتحدث عن هذه الرواية نشير بشىء من تفصيل إلى أهم أعماله الأخرى التى وصلت إلينا .

أولى الروايات التى نشرت لسرفنتس ، وقد طبعت فى سنة ١٥٨٥ هى لاجالاتيا . وهى قصة من الصنف الرعوى تدور حول حب يضمره لجالاتيا هذه اثنان من الرعاة ينظمان فيها الشعر وينشدان الأناشيد ، ويستمعان من رفاقهما قصصاً عن الحب بين الرعاة والراعيات ، وغدر أولئك وموت هؤلاء ، ويتناقشون جميعاً فى قضايا الحب وما فيه من خير وشر ، ويزوران أحد الرهبان المنقطعين حيث يقص عليهم حبه فى مدينة نابولى ويأسه والتجاءه إلى الرهبنة . إلى أشباه ذلك من أقاصيص تمتاز بالمبالغة ، ويصحبها وصف طويل للطبيعة وغناء بالمثالية ونظم للشعر . وميزة الرواية أن فيها إشارات إلى معاصرى سرفنتس ، وفيها أضواء على حياة سرفنتس الشخصية وبعض تجاربه فى الحب .

وإذا كانت هذه أول قصصه فآخرها — وقد صدرت فى مدريد سنة ١٦١٧ بعيد وفاته — تحمل عنوان « أعمال برسيلوس وسيجسمندا » وهما فتى وفتاة متحابان ، وهما من أبناء الملوك ، يتظاهران بأنهما أخ وأخته يجوبان أوربا من شمالها إلى جنوبها ، ثم يصلان إلى إيطاليا حيث يتم زواجهما . وهى قصة من النوع الذى ينسب إلى بيزنطه ، والذى يشتمل على أوصاف البلاد وسكانها ، ويتضمن قصصاً استطرادية كثيرة . وقد تضمنت القصة أيضاً بعض ذكريات سرفنتس وظهر فيها أثر قراءاته المتعددة .

وله فى مجال القصة مجموعة من القصص القصيرة جعل عنوانها « قصص للعبرة » تتراوح بين الواقعية والخيالية ، منها ما هو اقتباس ومنها ما هو اختراع ، ويتجلى فى بعضها تأثير الأدب الإيطالى . وقد اشتهرت من بينها قصة « الغجرية » التى تحمل نفحة من عبقرية سرفنتس . وقد صدرت هذه المجموعة فى مايو سنة ١٦١٣ فأكدت موهبة سرفنتس فى فن القصة ، حتى جاز له أن يقول « إننى أول من كتب القصة فى اللغة القشتالية » .

أما عن نشاطه فى التأليف المسرحى ، وكان سرفنتس شديد الشغف بالمسرح ، فقد وصل إلينا من آثاره عشر مسرحيات — كما ذكرنا — مثل فيها كل الاتجاهات التى عرفها المسرح الأسبانى فى عصره : فمن مسرحية

تاريخية نموذجها « نومانسيا » وأخرى تتصل بالفروسية نموذجها « منزل الغيرة » وثالثة دينية نموذجها « القواد السعيد » ورابعة تتصل بحياة المسيحيين والمسلمين نماذجها « السلطانة العظيمة » ومسرحيتان عن الجزائر ، يتعرض فى إحداهما لحياة الأسرى ومحاولاتهم الفرار وغرامياتهم كما تعرض لحياة المسلمين . وهى أشبه بمناظر متلاحقة لا يرتبط بعضها ببعض ، ولكنها تعبر عن كثير من ذكريات سرفنتس حين كان فى أسر الجزائر . وله أخيراً مسرحية تعرض لحياة المحتالين « البكريساك » .

وبالرغم من هذا النشاط المسرحى الكبير ، وتنوع مسرحياته من ناحية المواضيع والأساليب ، إلا أن مكانة سرفنتس فى عالم المسرح الأسبانى دون الأئمة بمراحل .

رواية دون كيخوته

ولكن هذه الأعمال كلها تتضاءل أمام أثره الخالد ، وهو رواية « السيد العبقرى دون كيخوته دى لامنشا » التى أخرج القسم الأول منها — كما ذكرنا — فى سنة ١٦٠٥ . وكان قد وعد فى آخر ذلك الجزء بإخراج قسم ثان يتابع فيــه مغامرات بطله ويصف رحلته إلى مدينة سرقسطه . ولكنه تأخر فى انجاز ما وعد به . وحدث أن أخرج كاتب أسبانى معاصر له ، لم يصرح باسمه ، وإنما أطلق على نفسه اسما مستعاراً هو : ألونسو فرنانلدث دى افيانيدا كتاباً فى سنة ١٦١٤ يحمل عنواناً « القسم الثانى من السيد العبقرى دون كيخوته دى لامنشا » يكمل فيه سيرة الفارس على نمط سرفنتس . وقد تعرض فى مقدمته لنقد سرفنتس وأفحش فى سبه . وكان وقع ذلك شديداً على سرفنتس فأنجز وعده بعد عشر سنوات ، وأخرج القسم التالى من قصته فى سنة ١٦١٥ . وختم قسمه الثانى بوفاة دون كيخوته ليقطع السبيل على المزيفين كما صرح بذلك .

وسنورد خلاصة للرواية ، ثم نحكم بعد ذلك على قيمتها ، ونتلو ذلك بنموذج منها . ولكن يجب أن نذكر قبل هذا أن سرفنتس ادعى فى بعض فصول روايته أنها من تأليف مؤرخ عربى جعل اسمه « سيدى همينى بننجيلى » — عربناه فى الرسم إلى سيدى حماده بن الجيلى فى ترجمتنا للرواية — وأنه عثر عليها مكتوبة بالعربية ، فأسند إلى أحد الموريسكيين — وهم من أبناء المسلمين الذين بقوا فى أسبانيا بعد زوال الحكم العربى وتنصروا — وكان يعرف العربية والأسبانية بترجمة الرواية . ومضى سرفنتس يذكر اسم المؤلف العربى بين حين وآخر أثناء سرد روايته .

وقد اتبع سرفنتس فى هذا سنة بعض مؤلفى كتب الفروسية السابقين عليه ، ممن كانوا يضيفون إلى مؤرخين قدماء يونانيين أو رومانيين أو عرب أمر تأليف هذه الكتب ليجعلوا لها ما يشبه المستند التاريخى ، وليوهموا القراء بأنها تشتمل على حقائق لا أباطيل ، بالرغم من أن القراء لا يصدقون هذا النسب المدعى .

وفى الحق أن سرفنتس اختلف عن أولئك المؤلفين بأن أحسن استغلال الموضوع ، وجعل من سيدى حماده مؤلفه العربى المزعوم شخصية يستحضرها كثيراً — وخاصة فى القسم الثانى — ليعبر عما فى نفسه هو من اعجابه بعمله أو استدراكه لبعض أخطائه . بل إن سرفنتس جعل أبطال الرواية يناقشون سيدى حماده فى بعض ما كتب ، مما أكسب الموضوع طرافة وابتكاراً .

وليس من شك فى أن شهرة الأدب العربى بالسير وما ترجم عن اللغة العربية إلى الإسبانية قبل عصر سرفنتس من قصص الحكمة ومن حكايات دينية وغير دينية ، كما أن صلة سرفنتس بالعالم الإسلامى المعاصر له ومعيشته سنوات فى الجزائر ، فضلا عن سنة المؤلفين السابقين ، كان مما رشح لديه سيدى حماده لينسب إليه تأليف سيرة دون كيخوته .

موضوع الرواية وخلاصتها

دون كيخوته – وهو رجل نحيف طويل قد ناهز الخمسين – برجوازى متوسط الحال ، يعيش فى قرية من قرى إقليم لامنشا بأسبانيا . لم يتزوج . ولا يعيش معه فى بيته القروى إلا ابنة أخت له ، وخادم تتكفل بشئون البيت ، ولديه من الفراغ ما يسمح له بالقراءة والمطالعة . ويقوده مزاجه إلى كتب الفروسية التى تسرد وقائع الأبطال والمغامرين من الفرسان الجوالين ، فيجتمع له منها قدر ضخم يعكف الليل والنهار على قراءته ، ويشغف بها شغفاً يملك عليه حسه ، حتى يكاد يفقد عقله ، وينقطع ما بينه وبين الحياة الواقعية . ثم يبلغ به الهوس حداً يجعله يفكر فى أن يعيد دور هؤلاء الفرسان ، وذلك بمحاكاتهم والسير على نهجهم حين يضربون فى الأرض ، ويخرجون لكى ينشروا العدل وينصروا الضعفاء ويدافعوا عن الأرامل واليتامى والمساكين .

وقر عزمه على الخروج ، وأعد له عدته ، فاستخرج من ركن خفى بالمنزل سلاحاً قديماً متآكلا خلفه له آباؤه منذ زمن قديم ، فأصلح من أمره ما استطاع ، وأضفى على نفسه درعاً ، ولبس خوذة ، وحمل رمحاً وسيفاً ، ووضع فى ذراعه درقة ، وركب حصاناً أعجف هزيلا ، أطلق عليه اسم روسينانتى ، كما أطلق على نفسه هو اسم دون كيخوته دى لامنشا بدلا من اسمه الأصلى الونسو كيخانا الطيب ، وأخذ يدير فى رأسه أسماء من عرف من قرويات ، فاستقر على اسم إحداهن ، فصارت دولثينيا دالتوبوسو . وتخيل أنه لها محب ولهان ، شأن الفرسان السابقين مع حبيباتهم . وخرج ، دون أن يشعر به أحد ، قبيل الفجر فى يوم من أيام الصيف ، وهو على هذه الهيئة الغريبة ، التى انقرض أصحابها منذ أجيال ، يلتمس المغامرات ، ويمنى نفسه الأمانى ، وتهجس فى صدره وساوس عظيمة .

ثم تذكر ، وهى سائر فى طريقه فرحاً مزهواً : أن خروجه غير شرعى ، وأنه لكى يصبح فارسا جوالا ذا حق فى استخدام السلاح ، ينبغى أن ينصب فارساً على يد شيخ من الفرسان معترف به ، حسب ما هو مدون فى كتب الفروسية التى قرأها . ويضطرب لذلك الأمر اضطراباً شديداً . ولكنه يرى عن بعد خانا صغيراً مما ينزل فيه المسافرون ، وسرعان ما تخيله قلعة ذات أسوار ، وتخيل صاحب الخان فارساً عظيما ، فركع أمامه ودعاه إلى تنصيبه فارساً ، ومضى صاحب الخان فى المهزلة ، فحقق له ما أراد .

ويعود دون كيخوته فرحاً إلى قريته ليحمل معه بعض ما يلزم الفرسان من متاع ، فيلقى فى طريقه فلاحاً يضرب غلاماً له . ويمارس للمرة الأولى حقه فى الفروسية ، ويهدد الفلاح برمحه ، ويخلص الصبى المسكين من يده ، ويمضى معتقداً أنه أسدى يداً عظيمة على حين يعود الفلاح إلى غلامه فيزيده تنكيلا وعذاباً .

ويعود الفارس الجوال إلى منزله على حمار فلاح من أبناء قريته ، صادف الفارس طريحاً على الأرض ، بعد معركة ضرب فيها ضرباً مبرحاً على يد تجار استفزهم بجنونه ، ويدخل بيته ، وهو يهذى هذياناً طويلا ، بكت له صاحبتاه .

• • •

ويقر عزمه على الخروج ثانية . ولا يستطيع أن يثنيه عن حمقه أحد ، لا صاحبتاه ، ولا صديقاه المخلصان له ، قسيس القرية وحلاقها ، اللذان أحرقا مكتبته أثناء غيابه ، مقدرين أنها مصدر جنونه . بل إن الفارس يستطيع خلال إقامته القصيرة أن يستغوى فلاحاً ساذجاً ، هو سانشو بانثا ، فيفاوضه على أن يكون تابعاً له وحاملا لشعاره ، شأن اتباع الفرسان فى قصص الفروسية ، ويمنيه الأمانى ، ويعده أن يجعله حاكماً على إحدى الجزر ، حين يفتح الله عليه ، ويهبه النصر والمجد

المنتظر . ويصدقه سانشو ، ويضع خرجه على حماره ويركبه ، ويسير خلف سيده الراكب على حصانه ، ويصبح شاهداً وشريكاً له فى مغامراته كلها ، وهو يرجو وينتظر أن يتحقق له ما وعده به سيده من إمارة وحكم .

ويخرج الفارس وتابعه خلسة ، بعد أسبوعين من عودته ، إلى الدنيا العريضة . وهذا هو خروجه الثانى .

وأثناء هذا الخروج يقوم الفارس بمغامرات عديدة ما هى فى حقيقتها بمغامرات ، ولكن خيال الفارس يأبى إلا أن يجعل من الشىء العادى المألوف أمراً خطيراً يستحق المغامرة . وأول الحوادث هى معركته مع طواحين الهواء ، إذ توهم أنها شياطين ذات أذرعة هائلة ، وأعتقد أنها مصدر الشر فى الدنيا ، فهاجمها غير مصغ إلى صراخ تابعه وتحذيره ، ورشق فيها رمحه ، فرفعته أذرعتها فى الفضاء ودارت به ورمته أرضاً فرضت عظامه . ثم تصادفه فى يوم تال عربة تجرها الخيل ، فيها امرأة مسافرة ، حولها الخدم ، وأمامها راهبان على بغلين ، فيدخل فى وهم الفارس أنها سيدة قد اختطفت وقيدت قسراً ، وأن واجبه تخليصها من أسرها ، وأن الراهبين ساحران خبيثان ، فيهاجم الراهبين ، ويخوض معركة مع خادم للسيدة تنتهى بضربة تسقط الخادم عن دابته . ولا ينقذ الموقف إلا تعهد المهزوم أن يمضى فوراً إلى بلد التوبوسو ليقدم نفسه خاضعاً لدولثينيا سيدة الفارس يسألها العفو ويشهد ببطولة دون كيخوته حبيبها .

ولا يسلم سانشو خلال مغامرات دون كيخوته من أذى يصيبه ، فلقد ضرب ضرباً شديداً فى معركة دارت بين الفارس وبين فريق من تجار جليقية ، كان جانبها روسيناتى حين تحكك فى أفراس أولئك التجار . وكذلك حدث فى فندق نزل فيه الفارس أن أخذ بعض العابثين يتقاذفون سانشو فى ملاءة سميكة أمسكوا بأطرافها من كل جانب يرفعونها ويهبطون بها ، فيتعالى سانشو فى الهواء ويتكور ثم يسقط ليعود إلى التحليق مرة بعد مرة . ولم تفارق ذاكرة سانشو هذه الدعابة الموجعة القاسية ، التى كان سببها امتناع دون كيخوته عن دفع أجر لمبيتهما فى الفندق ، إذ توهم أنه بات ليلته فى قلعة من قلاع الفرسان ، ولا يجوز فى حكم الفروسية أن يدفع أجراً فى مثل هذه الحال .

وسانشو بانثا يحب السلم ويؤثر المسكنة على القتال ، ولكن المشكلة تجيء من أن دون كيخوته بوصفه فارساً لا يباح له إلا قتال الفرسان وحدهم ، فاذا جاء العدوان ، وإن يكن لسوء تصرفاته هو ، من مدنيين لا يحملون سلاح الفرسان ، فقد وجب أن يتكفل سانشو برد هذا العدوان . والنتيجة الحتمية لذلك أن يتحمل سانشو ما يتحمل من لكمات وصفعات وضرب بالعصى وتمرغ فى التراب ورجم بالحصا وتقاذف فى الملاءات !

ثم تجيء بعد ذلك معركة الأغنام المشهورة . فلا يكاد دون كيخوته يبصر غبار قطيع من الأغنام يملأ الجو حتى يتخيل أنه يشهد زحف جيش عظيم ، ويتصاعد غبار من الجهة المقابلة لقطيع آخر ، فيؤمن بأنها المعركة الهائلة بين جيشين للملكين ، أحدهما مسلم وثانيهما مسيحى ، ويأخذ فى هذيان طويل يشرح فيه لتابعه أمر الجيشين وسبب القتال بينهما ، ثم يندفع بحصانه يخوض المعركة التى أتاحها له القدر ليثبت فيها شجاعته ويخلد اسمه . وتنجلى المعركة عن قتل عدد من الأغنام برمح الفارس ، وعن سقوط الفارس تحت وابل من أحجار الرعاة ، يفقد فيها عدداً من أضراسه !

والفارس فى مثل هذه المعارك يدرك الحقيقة بعد هزيمته ، ولكنه لا يفسر الأمر على الوجه الصحيح فيرجعه إلى جنونه هو ، وإنما يفسره على أن خصومه من السحرة ، وقد أرادوا حرمانه من نصر مؤكد ومجد لا بد أن يظفر به ، قد مسخوا بسحرهم العمالقة الشياطين إلى طواحين هواء، والفرسان المحاربين إلى أغنام ! وهكذا

تتكرر المآسي وتأول الوقائع ، وبذلك لا يتعظ الفارس من هزائمه ولا يعتبر بما سبق أن حدث له ، ولا يستمع لتحذيرات تابعه ولا يصدقه . وتابعه لسذاجته في حيرة بين تكذيب وتصديق .

وكما تجرى مغامرات الفارس في وضح النهار ، كذلك تقع في ظلام الليل . لقد أقبلت جنازة في الطريق ذات ليلة ، تحف بها شموع يحملها رهبان في ثياب الحداد ، فتوهم دون كيخوته أن الميت فارس جريح أو قتيل سرق جثمانه هؤلاء المشيعون ، فعول على استنقاذه ، ولم يستمع لحديث الرهبان ، ولولا فرارهم لساء المصير . وكذلك سمع في الليل أصواتاً هائلة وصليل سلاسل حديدية تنبعث من نواعير ماء بعيدة فتوهمها الفارس مؤامرة لبعض الشياطين ، وأخذ يهيئ نفسه لمعركة قاسية ، والرعب قد أخذ من سانشو كل مأخذ ، حتى زالت المغامرة بزوال الليل وظهور النهار ، بين شماتة سانشو وسخريته التي كاد يدفع ثمنها غالياً ، لولا أن صبر سيده وكظم غيظه .

ثم تجيء مغامرة السجناء أو السفائنيين ، إن الفارس يبصر عدداً من جنود الدولة يقودون نفراً من الناس مشدودين في سلسلة طويلة ، فيستوقفهم ويستجوبهم فيعلم أنهم مجرمون قد حكم عليهم بالعمل في الأسطول الملكي ، وأنهم يسيرون في حراسة إلى حيث الأسطول . فيناقش الفارس السجناء واحداً واحداً عن جريمته ، ويصدر أحكاماً تتصل بأنواع الجرائم وبواجبات الحكومة وبمشاكل المجتمع على قدر كبير من الوعي وحسن التقدير ، ثم يأمر باطلاقهم ويهاجم الحراس إذ يمتنعون ، ويحدث هرج ومرج يتخلص فيه السجناء من قيودهم ، وينطلقون لا يلوون على شيء . ولكن دون كيخوته يستوقفهم ، ويأمرهم بأن يذهبوا جميعاً صفاً واحداً إلى حيث سيدته ومالكة فؤاده دولثينيا دالتوبوسو ليقروا أمامها بفضل فارسها العظيم وما تم على يديه من خلاصهم . فيحاولون اقناعه دون جدوى باستحالة ما يريد ، فيمطرونه بوابل من قذائف الحجارة ويمعنون فراراً في الأرض . ويمضي الفارس ومن خلفه تابعه ويدخلون جبال سيرا مورينا .

ويجد الفارس نفسه في مكان خلوي هادئ بين أشجار الجبال ، فتراوده فكرة راودت من قبله الفرسان الجوالين . إنه ينبغي عليه أن يمارس شعائر التوبة ، فينفرد منقطعاً إلى التأمل والاستغفار والهتاف باسم حبيبته ، وأن يأخذ جسده بالصيام والتعذيب لتصفو روحه وترضى عنه حبيبته ، وعند شروعه في التوبة يحمل تابعه رسالة مكتوبة إلى سيدة نساء العالم وأجملهن دولثينيا دالتوبوسو ، يستعطفها ويشرح لها ما هو فيه من توبة وعذاب .

• • •

وكان قسيس القرية وحلاقها ، وهما صديقا دون كيخوته وجاراه ، قد خرجا يبحثان عنه ، آملين اقناعه بالعودة إلى بيته وترك ما هو فيه من باطل ، فيصادفان سانشو ويستخبرانه فيخبرهما بحال سيده وتوبته ومكانه . ويعملان على إخراجه مما هو فيه بحيلة تنطلي عليه . ويهديهما التفكير إلى اصطحاب فتاة ، لها قصة طويلة سردها المؤلف ، صادفاها في تلك النواحي وتتقن الفتاة تمثيل الدور الذي أسند إليها . فهي وارثة عرش مملكة ميكوميكونا ، ولكن عدواً لها من العمالقة قد اغتصب حقها وطردها من مملكة أبيها . فجاءت إلى الفارس الشهير الذائع الصيت ، من مملكتها البعيدة فيما وراء البحار ، بناء على نصيحة أبيها الذي كان بصيراً بعلم النجوم ، لتضع مصيرها وحقها بين يدي دون كيخوته ، وتركع أمامه ، وتأبى أن تقوم إلا إذا أعطاها صفقة يمينه على أن يسير معها فوراً إلى مملكتها ، وأن يتعهد بأن لا يخوض معركة أياً كانت ، حتى ينجز هذه

المهمة أولا : ويصدقها دون كيخوته ويمضى معها ، ويتكامل الموكب ، ويأخذ الطريق إلى قرية دون كيخوته

ويبيت المسافرون فى فندق هنالك ، وهو الفندق الذى شهد تقاذف سانشو من قبل ، وتحدث فى الفندق أحداث كثيرة فى تلك الليلة ، منها واقعة دون كيخوته مع زقاق الخمر التى شهدها فى قبو الخان ليلا فحسبها عمالقة وانهال عليها تمزيقاً ، وهو يحسب الخمر المتدفق منها دماء . وتلقى الفتاة فى الخان زوجها الذى كان قد هجرها ، فتتغير الخطة وتعفى الفتاة من تمثيل دورها . وتعد مفاجأة أخرى لدون كيخوته .

فيدور حول دون كيخوته وهو نائم رجال مقنعون يتخذون أزياء غريبة ، ويشرعون فى تقييده وتكتيفه ، ثم يحملونه وهم صموت لا ينطقون إلى قفص كبير قد أعد من قبل فوق عربة تجرها الثيران ، فيضعونه فيه ، ولا يبدى دون كيخوته مقاومة ، لأنه متأكد أن ما يحدث له إنما هو فعل سحرة لا سبيل إلى دفعه ، وتسير العربة نحو القرية ، والفارس يستذكر أفاعيل السحرة مع الفرسان السابقين ، ويعجب من أن سحرته تخيروا وسيلة فذة للمواصلات لم يجدها فى كتب الأقدمين .

وعاد دون كيخوته إلى قريته فى وضح النهار من يوم عيد ، وأهل القرية متجمعون فى الطرق والميادين ، فقوبل بالعجب والأسف ، ودخل منزله بين بكاء صاحبتيه — ابنة أخته وربة منزله — وعويلهما . ووضع فى فراشه مهزولا منهوك القوى .

وذلك هو آخر الخروج الثانى وبه يختم النصف الأول من الرواية . ودون كيخوته خلال هذا القسم ، فضلا عن مغامراته وحوادثه ، يجد فرصاً عديدة لسماع قصص يرويها أصحابها بأنفسهم ، أو يقرؤها عليه قارئ ، أو يشهد بنفسه بعض أحداثها . فقد تداخلت مع أخبار دون كيخوته فى هذا القسم أخبار أخرى شغلت مكاناً كبيراً من الرواية . من هذه القصص حسب ورودها قصة شهيد الحب ، وقصة فارس الجبل أو الغابة ، وقصة الفضولى العنيد ، وقصة الأسير المسيحى فى أرض الجزائر . وهو استطراد أعرض عنه المؤلف فى القسم الثانى من روايته .

* * *

أما القسم الثانى من الكتاب — وقد طبع بعد عشر سنوات من صدور القسم الأول كما ذكرنا — فيبدأ ودون كيخوته معتكف فى بيته ، والذين حوله يتجنبون اختبار ذهنه ، مخافة أن يرتد إليه جنونه ، ثم يكتشفون أنه لم يشف من جنونه رغم الاعتكاف والمعالجة . ويلقى سانشو سيده ويفضى إليه بما ذكره له سانسون كراسكو — وهو طالب علم من أبناء القرية يدرس فى جامعة سلمنقه — من أن كتاباً ألفه مؤرخ اسمه سيدى حماده بن الجيلى قد صدر مطبوعاً ، وهو يقص مغامرات دون كيخوته وأعماله فى خروجه الأول والثانى . ثم يستدعى كراسكو إلى منزل دون كيخوته ويجتمع به وبسانشو . فيحدثهما عن الكتاب وما فيه . ويعجب الرجلان ويقدران أن مؤلف الكتاب إنما هو من سحرة العلماء . ويبين خلال المناقشة مقدار ما عليه الطالب كراسكو من خبث ودهاء ومن ميل إلى الفكاهة والعبث :

ويعلن دون كيخوته اعتزامه الخروج الثالث ، ويستشير كراسكو فى وجهة المسير ، فيشير عليه بأن يذهب إلى سرقسطة ، وتسمع صاحبتا المنزل هذا فيأخذهما الحزن والألم ، ويشتد غضبهما على كراسكو ويسوؤهما أن عمد طالب العلم لدون كيخوته من حبل جنونه ، وهما لا يعلمان أن كراسكو يدبر فى رأسه أمراً .

وفى مساء يوم من الأيام يخرج دون كيخوته وسانشو فى هيأتهما السابقة ، هذا على حصانه

روسينانتى وعليه سلاحه ، وهذا خلفه على حماره ، وفى وداعهما شخص واحد هو الطالب كراسكو . ويريد دون كيخوته قبل البدء فى مغامراته أن يلتمس التأييد والبركة من حبيبته ، وأن يستفتح جهاده بالحج إليها ، فيتخذ طريقه إلى بلد التوبوسو . ويصل الفارس وتابعه ليلا إلى القرية ويطوفان حولها حتى يقبل الفجر . وأنها لمشكلة لا بد لها من حل . فلا الفارس وتابعه ولا أحد فى ذلك الموضع يعرف من تكون دولثينا هذه ولا أين يقوم قصرها . ويتفتق ذهن سانشو عن الحل ، فلا يكاد يرى عدداً من القرويات على حميرهن يذهبن مبكرات إلى الحقل ، حتى يعلن لسيده أنه موكب السيدة العظيمة دولثينيا ، ويركع الفارس أمام إحداهن داعياً شاكياً مبتهلا ، بين تعجب القرويات ونفورهن . وأخيراً يعتقد دون كيخوته على عادته أن السحرة من خصومه أرادوا حرمانه من الاستمتاع برؤية محبوبته فسخوها قروية قبيحة جافية . وهى حيلة صنعها سانشو بنفسه ، ولكنه سيعود مؤخراً إلى الشك فيما اختلقه هو !

ويمضى الفارس بعد ذلك فى طريقه، ويلقى فرقة من الممثلين يعبر لهم عن اعجابه بالمسرح ، ثم يكاد الأمر يفسد بينه وبينهم ولكنه ينتهى بسلام ، ويعود ويعودون إلى حال سبيلهم .

ثم يعترض طريق دون كيخوته فارس مجهول لديه ، يخفى وجهه ويلقب نفسه بفارس المرايا ومعه تابع له ، على هيئة الفرسان الجوالين وأتباعهم ، ويدخل الفارس المجهول فى جدال مع دون كيخوته ، ويتحداه بأن محبوبته أجمل من دوليثينيا دالتوبوسو ، ويطلب إليه أن يعترف بذلك وإلا وجب عليه أن يبارزه ، وأن على المهزوم أن يقبل حكم خصمه ، ما دام الحكم لا يخرج على قواعد الفروسية الجوالة ، ويقبل دون كيخوته التحدى . ذلك الفارس المجهول ليس إلا طالب العلم كراسكو ، أرادها حيلة لكى يرد الفارس الضال إلى صوابه ، ناوياً أن يكون حكمه عند النصر أن يتخلى دون كيخوته عن مغامراته ويتنازل عن حق الفروسية لمدة عامين يقضيهما فى قريته لا يغادرها . وهذا أمر دبره كراسكو مع القسيس والحلاق . ولكن يشاء الحظ أن يهزم الفارس المجهول فى المبارزة ، فتفسد الخطة ، ثم ينكشف وجه المهزوم بعد سقوطه عن حصانه وسنان دون كيخوته بين عينيه ، وكذلك يسقط عن وجه التابع قناعه ، فاذا بهما عند سانشو الطالب كراسكو وأحد جيرانه من القرية . ولكنهما عند دون كيخوته عدوان حقيقيان حولها السحر بعـــد الهزيمة فصارا فى هيئة الصديقين ، إمعاناً فى السخرية من الفارس والكيد له .

وتجىء خلف ذلك مغامرة الأسود ، حيث يشهد دون كيخوته عربة عليها أعلام ملكية مقبلة ، وإذا هى تحمل أسدين فى قفصين جاءا هدية إلى القصر الملكى من وهران . ويستوقف الفارس العربة ، ويهدد صاحب الأسود ويأمره بفتح باب القفص ليبارز الأسد ويثبت تفوقه عليه ويضيف إلى مجده مجداً جديداً . ولا يجد الرجل مفراً من الأذعان والرمح فى ظهره . ويترجل دون كيخوته ويسحب السيف بدل الرمح ويقف أمام القفص ، ويمعن فى الفرار سانشو ومن هنالك . ويفتح الباب على مصراعيه . ويدعو الفارس الأسد إلى النزال ، فينهض الأسد ، ويطل برأسه من باب القفص ذات اليمين وذات اليسار فترة ، ثم يدير فى بطء ظهره إلى الفارس ، ويعود إلى الرقود فى موضعه . ويأبى صاحب الأسود أن يهيج أسده أكثر من ذلك ، وهو ما دعاه إليه دون كيخوته ، ويؤكد للفارس أنه قد تم له النصر المؤزر على الأسد ، إذ جبن عن النزال ، لا سيما وهو جائع لم يطعم ، وأنه سيحمل هذا النبأ العظيم إلى الملك نفسه حين يلقاه . وهكذا يقفل القفص ثانياً ، ويرى دون كيخوته أن يخلد هذه الواقعة ، فيطلق على نفسه منذ الآن اسم « فارس الأسود » ، بدلا من لقبه السابق الذى كان قد اختاره له سانشو « الفارس ذو الوجه الكئيب » .

ويعود الماربون ويسير الفارس مزهو بحق، ويمضى فى طريق المغامرة والمجد . ويشهد دون كيخوته وتابعه عرساً يقام قريباً من ذلك الموضع لأحد الأغنياء وتقع فى العرس مفاجآت تفسد الزواج ، ويكون لدون كيخوته صوت مسموع حين يعلن والرمح فى يده أن الحب كالحرب تجوز فيه الحيلة . ويجد سانشو خلال ذلك فرصة لا تعوض ، لكي ينتقم من الجوع ، فيملأ جوفه بالطعام الشهى حتى يتخم وبالنبيذ الجيد حتى يتضلع .

ثم تجيء مغامرة الدخول إلى منتسينوس ، وهو كهف عميق مهجور راكد الهواء تشاع عنه شائعات كثيرة فى تلك النواحى ، وتأبى فروسية دون كيخوته إلا أن يخوض فى أعماقه ليعرف حقيقته . ويتدلى إلى الكهف وقد شد حبلا طويلا إلى وسطه قبض على طرفه سانشو ورجل آخر . وبعد فترة قصيرة يجذب الرجلان الحبل ويخرج الفارس وهو فى غيبوبة يفيق منها ، ثم يأخذ فى حكايةما شهده من عجائب وغرائب خلال أيام قضاها هنالك حسب اعتقاده . فقد رأى حدائق وقصوراً وسحرة وفرساناً ووصيفات . وسمع موسيقى عجيبه ، وشهد فيها شهد حبيبته دولثينيا وقد سحرت قروية جافية ، وعرف أنها غاضبة عليه .

وينتهى المسير بالفارس وتابعه إلى فندق ، يعرف دون كيخوته أنه فندق ولا يرى فيه قلعة كسابق عهده بالفنادق . ولكنه يشهد فيه مسرحاً للعرائس تعرض فيه تمثيلية عن فارس قديم ، فينسى الفارس المشاهد نفسه ، ويستفزه القتال على المسرح فيسحب سيفه ويطير رؤوس العرائس ويحطم المسرح . ثم يضطر إلى تعويض صاحبه عن تلف أدواته .

ويمضى فى طريقه ، فيجد جماعة أرستقراطية قد خرجت فى رحلة صيد ، ويقدم نفسه إلى الدوقة وزوجها الدوق أصحاب الموكب ، فيعرفانه لأنهما قد قرءا تاريخه المطبوع الذى ألفه سيدى حماده ، ويفرحان بهذا الاتفاق السعيد ، ويجدان فيــه فرصة عظيمة للهو والعبث والفكاهة . فيغمران الفارس وتابعه بكل ضروب التكريم والتبجيل التى تليق بفارس عظيم وتابع مشهور فى منزلة دون كيخوته وسانشو بانثا . ويتحول القصر الكبير إلى مسرح كبير لقضايا الحب والسحر والموت والحياة ، وتدبر مكائد . ويركب الفارس وتابعه حصاناً خشبياً يتوهمان أنه طار بهما إلى السماء ، ويقصان ما شهدا من سماوات وكواكب . وتمر أمامهما مواكب فخمة فيها دولثينيا دالتوبوسو مسحورة ، ويعلن أن شفاءها من السحر لا يكون إلا بأن يضرب سانشو ثلاثة آلاف وثلثمائة سوط ! ويمعن الدوق والدوقة فى هزلياتهما ، فيصدر الأمر بأن يعين سانشو حاكماً على جزيرة ليتحقق وعد سيده له ؛ ويقودون الحاكم الجديد بين تعظيم وتكريم إلى قرية كبيرة تمتلكها الدوق ليمارس وظيفته ، ويكتب سانشو إلى زوجته بالنبأ السعيد ويحمل الرسول إليها الهدايا فى قريتها البعيدة . ويتعرض سانشو الحاكم لامتحانات قاسية وتعرض عليه قضايا معقدة ، وتحاك حوله مؤامرات ، ويتجلى خلال ذلك نوع من الذكاء عند سانشو لم يكن منتظراً منه ، فيحسن تصريف أمور الرعية ، ويسعى لخير المواطنين ، ويصدر أوامر ومراسيم تعتبر قدوة للحكام حتى لقد أطلق الناس عليها « دستور سانشو بانثا » وبعد سبعة أيام من الحكم يضيق سانشو بأعباء الوظيفة وبما يدبر له من أذى يضطلع به موظفو القصر ، فيعود ذات صباح إلى حماره يستخرجه من مربطه ويركبه عائداً وحده إلى حيث فارسه دون كيخوته فى قصر الدوق .

ويسأم دون كيخوته أيضاً حياة القصر ويشتهى العودة إلى حياة الجولان، فيودع الدوق والدوقة ويمضى إلى مدينة برشلونة ، وتصادفه فى الطريق أحداث ويلقى عصابة من قطاع الطرق ، ثم يدخل برشلونة فيلقاه أهلها

بالحفاوة لأنهم قرؤوا تاريخه ويدبرون له زيارة للأسطول ويقيمون له الولائم .

ويخرج دون كيخوته ذات صباح على حصانه وفى سلاحه الكامل للتريض على شاطئ البحر فيعترضه فارس مجهول يلقب نفسه بفارس القمر الأبيض ، يتحداه ويأمره بأن يعترف بتفوق محبوبته على دولثينيا ، ثم يبارزه مشترطاً عليه ، إذا انهزم ، أن يتخلى سنة عن الفروسية ويعود إلى قريته — مرة ثانية — يظهر طالب العلم كراسكو متخفياً لينجز مشروعه . ويصادفه النجاح هذه المرة ، فيسقط دون كيخوته على الأرض وسنان خصمه أمام عينيه فيلتزم بالوفاء بالشرط ولا يسلم بأن على وجه الأرض من هى أجمل من حبيبته دولثينيا .

ويودع دون كيخوته برشلونه وأهلها ، ويعود مهزوماً حزيناً إلى قريته مجرداً من السلاح ، ولكنه فى الطريق يسترد بعض قواه المعنوية ويعتزم أن يقضى سنة الاعتزال هذه راعى أغنام ، حيث يعيش كما يعيش الرعاة فى جو من الشعر والحب والموسيقى ، ذلك الجو الذى صورته القصص الرعوية تصويراً جذاباً جميلا .

وفى مدخل القرية يشهد بعض علامات ويسمع بعض كلمات يرى فيها نذيراً يوحى له بأن الأيام تكاد أن تجرى بنحس لا بسعود . ثم يلقى القسيس والحلاق وطالب العلم ويخبرهم بهزيمته . وقد علموا بها من قبل وبعزمه على التزام وعده ، وتفكيره فى الحياة الرعوية . فيشجعونه ليخففوا عنه صدمة الهزيمة ، ويحفزه سانشو على التفاؤل ، وتتلقاه صاحبتا البيت بالرعاية والسهر .

ولكنه لا يلبث أن تعتريه الحمى ، فتلزمه الفراش سبعة أيام ، ويزوره الطبيب فيعلن اليأس من شفائه ، وتضج المرأتان بالبكاء ، وتملأ الكآبة قلوب أصدقائه ، وخاصة تابعه سانشو الذى لا يفارق فراش سيده الواجم الذاهل المحموم . ويغشى دون كيخوته نوم عميق طويل ، يفيق منه شديد التنبه واليقظة ، ويستدعى أصدقاءه الثلاثة ليعلن لهم أمراً وليوصيهم . ويجتمعون ويتحدث دون كيخوته ذاكراً أن الله الرحيم قد غمره بلطفه ، ورفع عن عينيه الغشاوة ، وشفاه من الجنون الذى أصابه ، فهو الآن ليس الفارس الجوال دون كيخوته دى لامنشا ، وإنما عاد إلى حقيقته الأولى واسمه الأول ألونسو كيخانا الطيب ، كما عرفه أهل قريته من قبل . ويتم المراسيم الدينية فيعترف للقسيس منفرداً بخطاياه ، ويملى وصيته .

ويغمى على الرجل عدة مرات خلال ثلاثة أيام ثم يوافيه الأجل المحتوم . وبهذا تنتهى حياة البطل ، وبه ينتهى الكتاب بقسميه . وفى العام التالى يوافى الأجل المحتوم المؤلف نفسه ميجيل دى سرفنتس سافيدرا . فينتهى الكتاب فى سنة ١٦١٥ وحياة مؤلف الكتاب فى سنة ١٦١٦ .

قيمة الرواية

لعل قصة لم تظفر من الشهرة والذيوع بين الناس مما ظفرت به قصة دون كيخوته . فان النجاح الذى استقبلت به فى أسبانيا منذ ظهورها ، ثم فى بقية أجزاء العالم ، يكاد أن يكون منقطع النظير . وحسبنا أن نذكر أنها إلى سنة ١٩١٤ كانت قد طبعت خمسمائة مرة فى اللغة الأسبانية ، ومائتى مرة فى الإنجليزية ، وما يعادلها فى الفرنسية ، وأنها مترجمة إلى معظم لغات الأرض . وفى هذا دلالة واضحة على أنها قصة إنسانية ، لم يقف تأثيرها عند شعب دون شعب ، ولم يقتصر نفوذها على زمان دون زمان .

ولعلنا لا نتجاوز الحق إذا قلنا إن إنسانية هذه القصة جاءتها أولا من أنها تمثل الصراع الأبدى فى حياة الإنسان المتحضر ، ما بين نزوع إلى مثالية تتطلع إلى الخير والحق والجمال ، وبين واقع عملى نفعى يفرض وجوده على البشر باعتبارهم بشراً يعيشون فى مجتمع

بشرى . وليس من شك فى أن الآثار الأدبية العالمية كلها لا تخلو أبداً من مثل هذه السمة الإنسانية فى صورة أو أخرى . ويكفينا أن نتذكر هملت لشكسبير وفاوست لجوته . فدون كيخوته خرج ليملأ الأرض عدلا بعد إذ امتلأت جوراً ، فكأنه المهدى المنتظر الذى ترقبته الأجيال فى كل مكان وزمان ، ولكن جهاده لا ينتهى إلى شىء ، وربما انعكست الآية فأحدث من الضرر فوق ما أحدث من الخير . وتابعه سانشو بانثا يمثل الواقعية التى تطلب الفائدة الملموسة والنفع القريب والتى تخلد إلى الأرض مشدودة بالأطماع المادية .

ولكن الطريف فى رواية سرفنتس أن هذا الصراع بين المثالية والواقعية لا يجمد فى نموذجين ثابتين ، وإنما يتداخل الأمر بما يجعله أقرب إلى طبيعة الحياة والأحياء ، فدون كيخوته المثالى ، لا يحركه حب الخير وحده مجرداً ، بل إنه ليطلب لنفسه هو الصيت والمجد والشهرة وسانشو بانثا على واقعيته وأطماعه وجشعه يستفزه حب العدالة والرغبة فى الخير أيضاً . والفارس وتابعه يتبادلان التأثير العاطفى والفكرى فيما بينهما خلال مراحل القصة .

وقد وفق سرفنتس إذ استطاع أن يعرض قضية المثالية والواقعية عرضاً شيقاً جذاباً ، فمزج فيها بين الجد والهزل وبين الأسى والفكاهة مزجاً جعل من قصته متعة للقراء جميعاً على اختلاف حظوظهم من الثقافة وتفاوت عقلياتهم وتجاربهم فى الحياة . وقليلة هى الآثار الأدبية التى تستطيع أن ترضى الخاصة والعامة معاً ، وتستهوى الصغار والكبار فى وقت واحد . وإنما جاءها هذا التشويق من المواكبة البارعة بين المثالية والواقعية من جانب والجنون والبلاهة من جانب آخر ، فالفارس مجنون وهو مع جنونه ينطق بالحكمة . والتابع أبله ، وهو مع بلاهته لا يخلو من ذكاء وخبث . فكأن هنالك صراعاً آخر بين العقل والجنون إلى جانب الصراع بين الخير والشر . وفى الحق إن من استرعى انتباهه فى قصة دون كيخوته الصراع بين المثالية والواقعية خرج منها متشائماً حزيناً . أما من التفت إلى الصراع بين الجنون والعقل فيها فقد خرج منها ضاحكاً غير متشائم .

ثم إن فى القصة من التنوع وتعدد المواقف والانتقال بالأحداث بين البيئات المختلفة من قرى وغابات ومدن ، وبين الطبقات المتعددة من فلاحين ورعاة ولصوص وسجناء وتجار وأرستقراطيين ، ما وهبها رحابة واتساع أفق لا يوجد فى آثار عالمية أخرى، كل هذا فضلا عن اتصالها المباشر بتراث أدبى ضخم عرفته كل الآداب الإنسانية وهو كتب الفروسية وسير الأبطال الشعبيين فاعتمدت بذلك على ذوق أدبى مشترك لدى الناس على اختلاف آدابهم ولغاتهم . يضاف إلى هذا كله موهبة سخية رزقها سرفنتس فى التفطن إلى الانتقالات الذهنية والعاطفية والعقلية لدى أبطاله ، جعلت من حواره فى القصة ومن خلقه للأحداث والمواقف ما تتجدد دائماً لذته وطرافته كلما أعاد القارئ مطالعة قصته .

وليس من شك فى أن قصة دون كيخوته على نزعتها الإنسانية العالمية الواضحة يمكن أن تربط بحياة مؤلفها وبحياة العصر الذى عاش فيه سرفنتس . وهذا شىء طبيعى فى كل أثر أدبى .

أما ارتباطها بحياة سرفنتس فالوجه فيه أن يقال أن سرفنتس عاش حقبتين من عمره متقابلتين ، حقبة الطموح والأمل والتفاؤل التى رافقته وهو يعمل فى الأسطول الأسبانى ويشارك فى معركة لبانتو . وكذلك وهو أسير فى الجزائر يناضل فى سبيل حريته ويجابه الأخطار ويظفر بتقدير خصومه لشجاعته وصراحته . ثم حقبة اليأس والضياع والتشاؤم وهو يزاول الوظائف الصغيرة يدخل بسببها سجن إشبيلية، ولا يخرج من السجن حتى يعود إليه ، ويلقى من الضائقة المالية ما يلقاه فيتقرب من الأمراء والنبلاء ويتوسل إليهم بالوساطات

والشفاعات . حقبتان وموقفان من الحياة يشبهان موقف دون كيخوته فى مثالية مبالغ فيها تصور المرحلة الأولى من حياة سرفنتس ، ثم موقف سانشو بانثا فى واقعية عاجزة تمثل المرحلة الثانية من حياة سرفنتس .

وكذلك يمكن أن يستقرأ تاريخ أسبانيا بين مولد سرفنتس وبين تأليفه كتابه فيكشف الاستقراء صفحتين متناقضتين ، صفحة المجد والقوة والتوسع وقيام إمبراطورية أسبانية فى القرن السادس عشر لا تغيب عنها الشمس ، ثم انهيار فى أواخر ذلك القرن وهزائم فى البر والبحر وانكماش فى مجال السياسة والحرب بحيث يكاد يتوازن ما بين الصفحتين من تاريخ أسبانيا وما بين الحقبتين من تاريخ سرفنتس .

وعلى ضوء هذا أخذ كثير من شراح سرفنتس ومن مؤرخى الأدب يتخذون من شخصيات القصة رموزاً وطنية ودينية وشخصية .

ولا بأس بأن يفسر القارئ النص الأدبى كما يشاء ، ويزعم لنفسه أن وراء النص دلالات بعيدة ، بشرط ألا يشغله ذلك عن استقبال هذا الفيض الدافق من الحيوية ومن البساطة الرائعة والتفنن الخصب والتفطن الذكى الذى تزخر به القصة الخالدة « دون كيخوته دى لامنشا » لمؤلفها العظيم ميجيل دى سرفنتس سافيدرا .

نموذج

ذكر سيدى حماده بن الجيلى المؤلف العربى واللامنشى لهذا التاريخ الخطير الرائع الرصين العذب الخصب الخيال ، أنه أثناء هذه الأحاديث التى دارت بين دون كيخوته الشهير وبين تابعه سانشو بانثا ، والتى نقلناها فى الفصل الحادى والعشرين ، حدث أن رمى دون كيخوته ببصره فرأى فى الطريق الذى يسير فيه نحواً من اثنى عشر رجلا ، مقبلين سيراً على الأقدام ، وهم مقرنون كحبات المسبحة فى سلسلة طويلة شدت إلى أعناقهم ، وفى أيديهم أصفاد الحديد ، وقد أقبل معهم فى نفس الوقت رجلان على جوادين ، وآخران على الأقدام . أما الفارسان فيحملان بنادق من ذات الأسطوانة ، وأما الراجلان فيحملان سهاماً وسيوفاً .

ولما رآهم سانشو بانثا قال : هذه سلسلة البحارة ، وأولئك قوم اغتصبهم الملك فى طريقهم إلى العمل فى السفائن .

فسأله دون كيخوته : ما معنى الاغتصاب ؟ وهل يجوز أن يغتصب الملك الناس ؟ فأجابه سانشو : أنا لا أقول هذا ، وإنما أريد أن هؤلاء ناس حكم عليهم بسبب جرائمهم أن يشتغلوا قسراً فى أسطول الملك .

فاعترض دون كيخوته قائلا : النتيجة على كل حال هى أن هؤلاء الناس يقادون مجبرين لا مختارين :

فقال سانشو : هو هذا .

فرد سيده : وإذن فهنا مجال تطبق فيه مبادئ مهنتى ؛ رفع السخرة ونجدة المغلوبين .

فقال سانشو : تنبه يا سيدى إلى أن العدالة ، التى هى الملك بمعنى آخر ، لا ترتكب ظلماً أو اعتداء على أمثال هؤلاء ، وإنما هو عقاب نالهم على جرائمهم .

وعند ذلك اقترب المقرنون . فدنا منهم دون كيخوته وسأل حراسهم فى عبارات مؤدبة جداً أن يذكروا له السبب أو الأسباب التى جعلتهم يضعون هؤلاء الناس فى ذلك الموضع . فرد عليه أحد الفارسين بأنهم بحارة ، وهم رجال صاحب الجلالة ، يسيرون إلى الأسطول ، وأنه ليس عليه أن يزيد، ولا على السائل أن يطلب المزيد .

فقال دون كيخوته : ومع هذا فأنا أريد أن أعرف قضية كل فرد منهم وسبب مصيبته — وأضاف إلى هذا القول أقوالا أخرى رقيقة يحضهم بها على أن يذكروا له ما يشتهى أن يعرفه .

وهنا قال له الفارس الثانى : مع أننا نحمل معنا السجلات التى دونت فيها الأحكام والحيثيات عن كل واحد من هؤلاء المنكوبين . فليس هذا بالوقت الذى نستخرج فيه هذه السجلات أو نقرؤها . فليتقدم سيدى إليهم بنفسه ليسألهم شخصياً ، فأنهم سيقولون له إن أرادوا ، وهم ولا شك يريدون ، لأنهم ناس يلذ لهم أن يفعلوا الفساد ويتحدثوا عنه .

واعتبر دون كيخوته هذا القول اذناً له، وإن يكن فى غير حاجة إلى إذن ، وتقدم نحو السلسلة ، وسأل أول من فيها عن الجناية التى أوقعته فى هذا الشر المستطير . . .

٭ ٭ ٭

ثم استقبل دون كيخوته بوجهه كل من سلكوا فى السلسلة وقال :

ـ إخوانى الأعزاء ، لقد استخلصت من كل ما ذكرتموه لى أن العقاب الذى حكم عليكم به ، وإن كان بسبب ما اقترفتموه من ذنوب ، إلا أنه لا يروقكم وأنكم تمضون إلى تنفيذه كارهين ساخطين . وأن سبب ضياع أحدكم جاء من ضعف إرادته أمام التعذيب ، وضياع الثانى من افتقاره إلى المال ، وضياع الثالث من سوء حظه ، يضاف إلى ذلك سوء عقل القاضى ، مما انتهى بكم إلى أحكام لا تتفق والعدالة . وكل هذا ، ماثلا فى خاطرى الآن ، ينادينى ويلح على ، بل ويجبرنى على أن أمارس فى سبيلكم الحقيقة التى بعثتنى بها السماء إلى أهل الأرض ، والتى جعلتنى أنخرط فى سلك الفروسية التى أدين بها ، وأبذل لها عهداً مقدساً فى أن أنعش المحتاج وأنصر الضعيف من ظلم القوى .

ولما كنت أعلم أن الحكمة تقضى ألا يؤخذ بالعنف ما يؤخذ بالرفق ، لذلك أرجو هؤلاء السادة الحراس أن يتفضلوا فينزعوا عنكم قيودكم ويتركوكم تمضون فى سلام ، ولن يعدم الملك أن يجد قوماً آخرين يتولون خدمته فى ظروف خير من هذه . وإنه لأمر فظيع فيما يبدو لى أن نجعل عبيداً من خلقهم الله أحراراً . وفوق ذلك ـ أيها الحراس ـ فان هؤلاء المساكين لم يقترفوا شيئاً ضدكم . وسوف يلقى كل إنسان ربه هنالك فى السموات فيعاقب المذنب ويكافىء المحسن . وليس من الخير أن يجعل الرجال الشرفاء من أنفسهم جلادين لغيرهم من الناس دون مصلحة لأحد فى ذلك . وإنى لأطلب ذلك منكم فى سكينة وهدوء تتيحان لى أن أشكركم إذا فعلتموه ، فاذا لم تفعلوه عن نفس طيبة ، فان هـــذا الرمح وهذا السيف تؤيدهما قوة ذراعى سيحملانكم قسراً على فعل ذلك .

فأجاب الحارس :

ـ يا لطرافة هذا الحمق ! لقد تكشف الأمر سريعاً عن هزل ممتع . إنه يريد أن نتخلى عمن اغتصبهم الملك كأننا نملك حق الإفراج ، أو كأنه هو يملك حق إصدار الأوامر . اذهب عنا أيها السيد ، وامض فى طريقك فى سلامة الله ، وأحكم وضع هذا الطست الذى تحمله على رأسك ، ولا تجتهد فى البحث عن قط له ثلاثة أرجل .

فأجابه دون كيخوته : أنت هو القط والفأر والمعتدى !

وانقض عليه فجأة . فلم يجد الحارس فرصة ليتحرز منه ، فسقط صريعاً بطعنة رمحه . وشاء الحظ أن يكون هذا الحارس هو حامل البندقية ، وبقى سائر الحراس مبهوتين لوقع المفاجأة عليهم . وسرعان ما أفاقوا من ذهولهم فجرد الفرسان منهم سيوفهم وسحب المشاة خناجرهم واندفعوا نحو دون كيخوته ، فوقف ينتظرهم فى سكينة وهدوء . ولم يكن ثمة شك فى سوء المصير الذى يتعرض له دون كيخوته ، لولا أن السفائنيين رأوا الفرصة سانحة كى يستردوا حريتهم فاغتنموها محاولين تحطيم السلسلة التى سلكوا فيها . وبلغ الهرج والمرج حداً

جعل الحراس موزعى الإرادة بين السجناء الذين حطموا القيود وبين دون كيخوته الذى اشتبكوا معه فعلا ، فانتهى بهم الأمر إلى الفشل . ولقد ساهم سانشو فى تخليص «خينس باسامونت» فكان أول طليق استرد حريته ، فانقض على الحارس الملقى على الأرض ، وانتزع منه بندقيته وسيفه ، وأخذ يسدد هذا نحو حارس ويصوب تلك نحو آخر ، دون أن يطلق أحدهما ، مما جعل الحراس جميعاً يفرون من الميدان أمام بندقية باسامونت ، وأمام الأحجار الكثيرة التى انهالت عليهم من البحارة الطلقاء .

وقد اغتم سانشو كثيراً من هذا الحادث ، إذ خطر بباله أن الفارين سيبلغون الأمر إلى جمعية الأخوة المقدسة ، فيخرج هؤلاء وهم يدقون النواقيس ، باحثين عن الجناة . وأفضى إلى سيده بما فى نفسه . ورجاهم أن يسرعوا فى مغادرة ذلك المكان ، ويلتمسوا مخبأ لهم فى الجبال التى كانت بالقرب منهم .

فقال دون كيخوته : حسن هذا . ولكننى أعلم ما يجب عمله الآن .

ونادى جميع البحارة ، وكانوا فى ضجة واختلاط قد سلبوا الحارس الصريع كل ما عليه . فتحلقوا ليسمعوا ما يأمرون به . فخاطبهم دون كيخوته قائلا :

— إن الكرام ليعترفون بالجميل الذى يسدى إليهم وإن إنكار الجميل لمن الخطايا الكبرى التى تغضب الله . أقول ذلك لأنكم أيها السادة قد عاينتم بأنفسكم ما أسديته إليكم . وإنى لأود منكم — وهذا أمر — أن تحملوا هذه السلسلة التى فككتها عن أعناقكم ، وتمضوا بها فى الطريق إلى مدينة التوبوسو ، وتقدموا أنفسكم للسيدة دلثينيا دالتوبوسو ، وتقولوا لها إن فارسها ذا الوجه الكئيب يرسل إليها تحياته . ثم قصوا عليها بتفصيل كل ما اشتملت عليه هذه المغامرة العظيمة من وقائع حتى انتهت إلى ما ظفرتم به من حرية منشودة . وإذ تفعلون ذلك تستطيعون أن تذهبوا إلى حيث تريدون فى توفيق الله .

فأجابه نيابة عن الجميع خينس دى باسامونت قائلا :

— إن ما تطلبه منا يا سيدنا ومخلصنا لما يستحيل علينا تمام الاستحالة أداؤه . لأننا لا نستطيع أن نمضى جماعة فى طريق واحد ، بل لا بد أن نسير فرادى . وفوق ذلك فكل واحد منا يريد من ناحيته أن يخفى نفسه فى أحشاء الأرض كى لا تعثر عليه جماعة الأخوة المقدسة التى ستخرج بغير شك باحثة عنا . وتستطيع يا سيدى أن تستبدل بتكليف المثول أمام السيدة دولثينيا دالتوبوسو أمراً آخر أجدر بأن يفعل ، وهو أن نقدم لها مجموعة من الصلوات والأوراد بناء على قصد سيادتكم . وهذا أمر يستطاع أن ينجز بليل أو نهار عند الهرب أو الاطمئنان فى السلم أو الحرب . أما التفكير فى أن نعود إلى التيه فى طورسيناء ، أو بعبارة أخرى أن نعود إلى حمل سلسلتنا نمضى بها إلى التوبوسو ، فهذا كالقول ، ونحن فى العاشرة صباحاً ، إننا فى ظلمة الليل . وتكليفنا بهذا مثل تكليفنا باجتناء الكمثرى من شجر النشم .

فصاح دون كيخوته وقد تملكه الغيظ : أقسم بالله يا ابن الفاعلة ، يا سيد خنسيللو دى باروبيللو ، أو كما تشاء أن تسمى نفسك . لتذهبن وحدك وذنبك بين رجليك ، والسلسلة بجميعها على عاتقك .

وكان باسامونت بطبيعته سريع الانفعال ، وكان قد أدرك أن دون كيخوته غير سليم العقل . لأنه لو كان سليمه لما أقدم على حماقة اطلاقهم من قيودهم ؛ لذلك كان جوابه أن غمز بعينه إلى أصحابه ، فتنحوا جانباً ، وبدأوا يمطرون دون كيخوته بوابل من حجارة لم يتمكن معها من حماية نفسه بدرقته . وجمد روسينانتى فى مكانه ، كأنه مصنوع من البرونز ، لا يستجيب لنخسات المهماز . أما سانشو فقد استتر وراء حماره ، يدفع بذلك عن نفسه شر الحاصب الذى انهمر عليهما .

ولم يتيسر لدون كيخوته الدفاع عن نفسه . فأصابه من الحجارة عدد لا أدرى مقداره ، كان من القوة بحيث ألقاه على الأرض . ولم يكد يسقط حتى انقض عليه الطالب (أحد السجناء) ونزع الطست عن رأسه وضربه به على ظهره ثلاثاً أو أربعاً ، أعقبها بمثلها على الأرض حتى تهشم الطست قطعاً . ثم نزعوا عنه ثوباً صغيراً كان يرتديه فوق السلاح ، وأرادوا أن يجردوه من جواربه لولا درع الساق . وسلبوا من سانشو المعطف ، وتركوه شبه عار . واقتسموا فيما بينهم بقية الأسلاب التي غنموها من المعركة . ومضى كل لسبيله يحاذر أن تعثر به جمعية الأخوة المقدسة التي يشغلهم أمرها ، لا أمر السلسلة والذهاب بها للمثول أمام السيدة دولثينيا دالتوبوسو .

وبقوا وحدهم الحمار وروسينانتي ودون كيخوته وسانشو . أما الحمار فبقى مطرقاً ساهماً ، ينفض أذنيه بين حين وحين ، وهو يظن أن عاصفة الحجارة لم تنته بعد ، لأنها كانت لا تزال تطن فى سمعه . أما روسينانتي فقد تمدد بجانب سيده ، لأنه أيضاً أصيب بقذائف صرعته . أما سانشو وقد جرد من ثيابه فكان يخشى ملاحقة جمعية الأخوة المقدسة لهم . أما دون كيخوته فكان منكسر الخاطر إذ شهد كيف يسىء إليه أولئك الذين أحسن إليهم .

رحلة ابن بطوطة

بقلم
الدكتور محمد محمود الصياد
أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

— ١ —

كان المسلمون فى العصور الوسطى أكثر أهل الأرض جوباً للآفاق وتقلباً فى البلاد .

كان دينهم قد انتشر فى سرعة لم ينتشر بها دين من قبل ولا من بعد ، فشرق حتى بلغ الصين وغرب حتى انتهى إلى شواطئ بحر الظلمات .

وكان هذا الدين دين أخوة صادقة ، يجعل من المسلم أخاً للمسلم مهما اختلف العرق ، وتباين اللون ، وتباعدت الأوطان .

ولقد فقدت الدولة الإسلامية وحدتها السياسية ولما يمض على قيامها قرنان من الزمان ، ولكن بقيت روابط الدين واللغة والثقافة الجديدة توحد بين المسلمين فى مختلف الأقطار ، فظلوا أمة واحدة وإن حكمتها عديد من الحكومات .

لقد كانت الروابط التى خلقها الإسلام وحضارته أقوى من الشعوبية ومن كل نزعة إقليمية ، ولم تستطع تلك النزعات التى غرست بذورها الأسر الحاكمة لخدمة مصالحها الخاصة ، مستخدمة الوسائل المختلفة من ترغيب وترهيب ، أن تنزع من القلوب المؤمنة ما فطرت عليه من أخوة شاملة دعت إليها الشريعة السمحاء .

وكان الحج من أهم العوامل التى دفعت بالمسلمين إلى الرحلة والانتقال ، فالحج هو الركن الخامس من أركان الإسلام ، وهو فريضة واجبة الأداء على المسلم ما لم يعقه عائق من ضعف صحة أو قلة مال ، وكان المسلمون فى مختلف أنحاء الأرض شعوباً وحكاماً ييسرون على إخوانهم الحجاج رحلتهم الطويلة لزيارة بيت الله ، وكم من مثر أوقف طائل الأموال لخدمة الحجاج ، وكم من حاكم أقام على الطريق الكثير من المنشآت لخدمة الحجاج ، وكم من سلطان رصد من جنده من يقوم على تأمين طريق الحج وحماية سالكيه .

وكان الحجاج يقصدون بيت الله من كل فج عميق رجالا وعلى كل ضامر ، وكانوا يتجمعون فى قوافل تبدأ صغيرة ثم تنمو كلما تقدم بها الطريق بما ينضم إليها من وفود ، حتى يصبح فى النهاية للعراق حجيجه وللشام حجيجه ولأفريقية حاجها. وتسير القافلة فى ألفة ونظام وتعاطف شامل ، تحميها جنود الحكام ، ويرحب بها

سكان المدن والقرى فى معظم الأحيان ، ويزداد الترحيب كلما زاد فى القافلة عدد العلماء ورجال الدين .

ولم يكن الحج وحده هو الذى يدفع المسلمين إلى التجوال ، بل كانت التجارة كذلك من أهم بواعث الرحلات ، إذ بلغت تجارة المسلمين فى العصور الوسطى شأواً لم تبلغه تجارة أية أمة قبل عصر الاكتشافات الجغرافية الحديثة ، وكانت أساطيلهم التجارية تجوب كل البحار المعروفة آن ذاك ، وكانت طرق قوافلهم تربط بين أنحاء العالم المعروف ، ولم تقتصر تجارتهم على ديار الإسلام بل تجاوزتها إلى كل ركن معمور . وكان لديهم ما يتجرون فيه ، إذ كانت بلادهم تنتج الغلات المتنوعة ، وكانوا قد أصبحوا سادة الصناعة بمقاييس تلك العصور ، ومن ثم راحوا يحملون إنتاجهم من الفاكهة والتوابل والعطور والمنسوجات والسجاد والزجاج إلى البلاد الأوربية ، وإلى جنوبى الروسيا ، حيث يعودون من أسواقها بالجلود والفراء والصوف والدروع والسيوف ، فجمع تجارهم من وراء ذلك طائل الثروات .

وكان طلب العلم سبباً آخر لرحلة كثير من المسلمين ، وماذا ننتظر من قوم كان أول ما أوحى به إلى نبيهم « اقرأ باسم ربك الذى خلق » ؟ وماذا نتوقع من ناس يحث نبيهم على طلب العلم ولو فى الصين ؟ وكان العالم الإسلامى غنياً بعلمائه الأعلام الذين ضربوا بسهم وافر فى مختلف الفنون ، وكان من معايير الحكم على مستوي صاحب العلم عدد من لقى من العلماء وتتلمذ عليهم ، ويا له من معيار صادق الدلالة .

وفى ديار واسعة الأرجاء ، مزدهرة الحضارة كديار المسلمين ، كان لا بد من اتصال أمراء الأقاليم المختلفة بعضهم ببعض ، ولا بد من اتصالهم بغيرهم من حكام غير المسلمين ، ومن ثم كثرت السفارات وتعدد السفراء . وحسبنا أن نشير إلى رحلة يحيى بن عبد الحكم البكرى المشهور لجماله بالغزال إلى الدنيمرك مبعوثاً من قبل أمير قرطبة عبد الرحمن الثانى لمفاوضة النورمان ، ورحلة أحمد بن فضلان التى زار فيها بلاد البلغار سفيراً للخليفة العباسى المقتدر بالله .

لهذه الأسباب ولغيرها كثرت أسفار المسلمين وتعددت رحلاتهم . وقد وصلتنا أخبار بعض رحالتهم عن طريق الرواة ، ومن هؤلاء سلام الترجمان وابن وهب القرشى . ولكن معظمهم ترك لنا مذكرات عن رحلاته لا تزال تقرأ حتى اليوم للعلم وللمتعة معاً . ومنهم ابن فضلان ، والمسعودى ، وناصرى خسرو ، والإدريسى ، وابن جبير ، والهروى ، وأسامه بن منقذ ، وعبد اللطيف البغدادى وغيرهم كثير .

وثمة واحد من الرحالة لا ينتمى إلى هذا الفريق أو ذاك ، فهو لم تتحدث عن أسفاره الرواة ، ولم يكتب هو بنفسه مذكرات عن أخباره ، وإنما أملاها على كاتب أمره أحد السلاطين « أن يضم أطراف ما أملاه (الشيخ) من ذلك ، فى تصنيف يكون على فوائده مشتملا ، ولنيل مقاصده مكملا ، متوخياً تنقيح الكلام وتهذيبه ، معتمداً إيضاحه وتقريبه ، ليقع الاستمتاع بتلك الطرف ، ويعظم الانتفاع بدررها عند تجريده من الصدف » فصدع الكاتب بالأمر ، وراح يسجل أخبار رحالة أنفق من عمره ثمانية وعشرين عاماً لا يقر له قرار ، وهو يذرع الأرض بالطول والعرض حتى قطع فى أسفاره ما يربو على ١٢٠ ألف كيلو متر أو نحو ثلاثة أمثال محيط الكرة التى تعيش عليها . وهكذا دون محمد بن جزي الكلبى ، بأمر السلطان أبى عنان المرينى ، رحلة ابن بطوطة شيخ الرحالة المسلمين فانتهى من

كتابتهـــا فى شهر صفر عام سبعة وخمسين وسبعمائة هجرية (١٣٥٦ م) وسماها « تحفة النظار ، فى غرائب الأمصار ، وعجائب الأسفار » .

— ٢ —

ومن عجب أن يكون ابن بطوطة هو شيخ الجوابين ثم تخلو المصادر الأصيلة من ذكره ، فلا نجد له فى كتب التراجم سيرة ، ولا يتحدث عنه معاصروه إلا بما لا يروى غلة كما فعل « ابن خلدون » ، وهو من المؤلفين العرب القلائل الذين ذكروا اسم ابن بطوطة مع أنه كان قد التقى به وسمع بأخبار رحلاته . ويحاول الباحث أن يترجم للرجل ترجمة تليق به فلا يجد تحت يديه من مصادر سوى رحلته ، وهى وحدها لا تكفى لكتابة سيرة وتصنيف تاريخ .

ورحالتنا هو محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم ، اللواتى قبيلة ، الطنجى مولداً . وكنيته أبو عبدالله ، ولقبه شمس الدين ، واشتهر بابن بطوطة . وقبيلة لواتة التى ينتمى إليها قبيلة بربرية كبيرة تعرف فى لسان البربر باسم « ايلواتن » ، وكانت بطونها تنتشر على طول الساحل الأفريقى من المحيط حتى ليبيا ، وكان مولد أبى عبدالله فى مدينة طنجة ثغر المغرب على مدخل بحر الروم فى يوم الاثنين السابع عشر من رجب الفرد سنة ثلاث وسبعمائة (٢٤ فبراير سنة ١٣٠٤ م) هكذا حـــدث هو عن نفسه كاتب رحلته ابن جزى يوم التقى به فى مدينة غرناطة قبل أن يملى عليه رحلته بسنوات .

ولا نعرف شيئاً عن طفولة الرجل وصباه ، ولا علم لنا بسيرة حياته إلا فى حدود ما يمكن أن نستخلصه من إشارات عابرات ترد على لسانه أحياناً وهو يروى قصة رحلاته ، ولكن يبدو أنه كان عالماً وفقيهاً فهذا هو ما ينتظر من رجل ولد فى أسرة عرف عنها الاشتغال بالعلم ؛ ثم يؤكده أن يعرف الحجاج له فضله فيقدمونه عليهم قاضياً وهو فى تونس ، ثم يعمل بعد ذلك فى القضاء فى جزائر « ذيبة المهل » التى نعرفها فى وقتنا الحاضر باسم جزائر « ملديف » ، وأغلب الظن أنه كان على مذهب مالك فهو المذهب الذى ساد فى المغرب العربى خلال العصور .

وكان ابن بطوطة رقيق المشاعر سريع التأثر ، وتفيض صفحات قصته بكثير من المواقف العاطفية ، فهو حين يترك والديه « تحمل لبعدهما وصبا ، كما لقى من الفراق نصبا » . وهو عندما وصل مدينة تونس ، وبرز أهلها للقاء بعض كبار الشخصيات فى القافلة التى لحق بها « وأقبل بعضهم على بعض بالسلام والسؤال ، ولم يسلم عليه أحد لعدم معرفته بهم ، وجد من ذلك فى النفس ما لم يملك معه سوابق العبرة ، واشتد بكاؤه حتى شعر بحاله بعض الحجاج فأقبل عليه بالسلام والإيناس . . . »
ولما عاد من رحلته الأولى وعلم أن والدته قد ماتت حزن لذلك حزناً شديداً قطعه عن كل شىء وسارع إلى زيارة قبرها فى طنجة ، ويظهر أن وقع المصيبة كان شديداً على نفسه فرض ثلاثة أشهر قضاها فى سبتة .

وابن بطوطة متعصب لوطنه الصغير ، وكان المنتظر من رجل قضى أطيب سنى العمر متنقلا من بلد إلى بلد أن تكون الدنيا كلها وطنه ، ولا ندرى هل كان الرجل يؤمن حقيقة بما يقول أم أنه أراد أن يداهن السلطان فراح يقص على مسامعه أن بلاده « الشريفة » هى أحسن البلدان « لأن الفواكه بها متيسرة ، والمياه والأقوات غير متعذرة » .

ولكن الرجل على فقه له وعلمه ، يتميز بشىء غير قليل من البساطة ، ربما تصل إلى السذاجة فى بعض

الأحيان ، فهو يصدق كثيراً من الأساطير التي لا يقبلها عقل ، ويعتقد فى صحة كرامات الدراويش التي رويت له ، أو التي جسمها له الوهم والخداع النفسي فراح يرويها على أنها حقائق شاهدها رأى العيان . وربما كان مرد ذلك إلى أن الرجل بحكم نشأته الدينية كان تقياً ورعاً ، يعظم الأتقياء والصالحين ، ويزور قبورهم للتبرك بهم ، وما سمع عن ولى من الأولياء إلا وهرع إلى لقائه ، يزوره ويسأله صالح الدعوات . وقد كانت هذه هى روح العصر فلا عجب أن يأخذ بها ابن بطوطه وأن يفعل ما يفعل مواطنوه .

وأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يكن من أصحاب الأقلام ، فهو لم يترك أى إنتاج أدبى ، ولم يرد فى رحلته أو غيرها من المصادر أى ذكر لمؤلفات منسوبة إليه ، ولكنه حاول أن ينظم الشعر ، وما كنا لنعرف ذلك لولا أن أشار إليه هو نفسه ، وكل ما بين أيدينا من شعره سبعة أبيات هى مطلع قصيدة مدح بها السلطان محمد بن تغلق ملك الهند والسند وكان قد لجأ إليه يستعين به على قضاء بعض ديونه فأنشده :

إليك أمــير المؤمنين المبجلا
أتينا نجــد السير نحوك فى الفلا
فجئت محلا من عـــلائك زائرا
ومغناك كهف للزيارة أهــلا
فلو أن فوق الشمس للمجد رتبة
لكنت لأعلاهـــا إماما مؤهلا
فأنت الإمام الماجد الأوحد الذى
سجاياه حتما أن يقول ويفعــلا
ولى حاجة من فيض جودك أرتجى
قضاها وقصدى عند مجدك سهلا
أأذكرها أم قد كفانى حياؤكم
فإن حياكم ذكره كان أجملا
فعجل لمن وافى محـــلك زائراً
قضا دينه ؛ إن الغريم تعجلا

وهذا نظم لا يرقى إلى مستوى الشعر ، ولكن السلطان الذى كان يجهل العربية طرب له وهو يستمع إلى ترجمته ، وأغلب الظن أن المترجم هو صاحب الفضل الأول فى طرب السلطان !

ولو كان ابن بطوطة من الأدباء لكتب على الأقل مذكرات منظمة عن رحلته ، ولما أمر السلطان أبو عنان المرينى كاتبه محمد بن جزى الكلبى أن يكتب ما عليه عليه الشيخ ابن بطوطة من عجائب رحلته ، بل كان الأقرب إلى المنطق أن يكلفه هو بكتابتها . ويشبه موقف ابن بطوطة موقف معاصره الرحالة البندق ماركو بولو فهو بعد أن عاد من رحلاته الطويلة فى الشرق راح يحدث بأخبارها التى كان يستمع إليها القوم كأساطير ، وكان من الممكن أن تنسى هذه الأخبار مع الزمن لولا أن صادف وهو بسجنه فى جنوة كاتباً ذا مواهب أدبية أخذ يسجل رحلة ماركو بولو بإملائه ؛ ولو أن ابن بطوطة لم يحظ بما حظى به فى بلاط أبى عنان حتى أمر كاتبه بتسجيل أخبار الرحلة لكان من المحتمل أن تضيع ، ولما كان لابن بطوطة المكان الذى يحتله الآن فى تاريخ الرحلات .

لقد طوف ابن بطوطة بكل أرجاء العالم الإسلامى فى أفريقية وآسيا وأوربا ، وتعداه إلى غيره من بلاد المسيحيين والوثنيين فزار بلاد الروم والصين والهند وسيلان حتى أصبح كما وصفه ابن جزى « رحال العصر ، ومن قال رحال هذه الملة ، لم يبعد » .

وكان لا يزال فى تجواله حين جاءه فى مدينة« تكدا » أكبر مدن الطوارق فى السودان الغربى ، كتاب من السلطان أبى عنان يأمره بالوصول إلى حضرته العلية ، فامتثل للأمر ، وخرج من تكدا يوم الخميس الحادى عشر لشعبان سنة أربع وخمسين وسبعمائة (١١ سبتمبر سنة ١٣٥٣).فوصل فاس فى أواخر ذى الحجة (يناير ١٣٥٤) . وكان قد نوف على الحادية والخمسين من العمر ؛ وبقى بها حتى اختاره الله إلى جواره فى سنة ٧٧٩ هـ (١٣٧٧ م) وله من العمر نحو ٧٤ سنة .

— ٣ —

وكما أغفل التاريخ اسم ابن بطوطة الشاب ، فقد تجاهل كذلك ذكر ابن بطوطة الشيخ ، وتركنا لا نعرف من أمره فى السنوات الثلاث والعشرين التى قضاها مستقراً فى فاس ، إلا أنه أقام فى حاشية السلطان « فغمره من إحسانه الجزيل ، وامتنانه الحفى الحفيل ، ما أنساه الماضى بالحال،وأغناه عن طول الترحال » ، وأنه كان يحدث الناس بما رآه من عجائب الأسفار وهم يعجبون من ذلك فيصدقه بعضهم ويميل البعض إلى تكذيبه أو يشكون فى أحاديثه ، وكان ابن خلدون من هؤلاء المتشككين فيما يبدو،فهو يروى فى مقدمته المشهورة أنه : « ورد بالمغرب لعهد السلطان أبى عنان من ملوك بنى مرين رجل من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطه ، كان قد رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق وتقلب فى بلاد العراق واليمن والهند ودخل مدينة دهلى حاضرة ملك الهند . . . وكان يحدث عن شأن رحلته ، وما رأى من العجائب بممالك الأرض ، وأكثر ما كان يحدث عن دولة صاحب الهند ويأتى من أحواله بما يستغربه السامعون . . . . فتناجى الناس بتكذيبه ، ولقيت أيامئذ وزير السلطان فارس بن وردار البعيد الصيت : ففاوضته فى هذا الشأن ، وأريته إنكار أخبار ذلك الرجل لما استفاض فى الناس من تكذيبه ، فقال لى الوزير فارس : إياك أن تستنكر هذا من أحوال الدول بما أنك لم تره ، فتكون كابن الوزير الناشئ فى السجن . وذلك أن وزيراً اعتقله سلطانه ، ومكث فى السجن سنين ربى فيها ابنه فى ذلك المحبس ، فلما أدرك وعقل سأل عن اللحمان التى كان يتغذى بها ، فإذا قال له أبوه هذا لحم الغنم ؛ قال وما الغنم ؟ فيصفها له أبوه بشياتها ونعوتها . فيقول يا أبت تراها مثل الفار ؟ فينكر عليه ويقول أين الغنم من الفار ! وكذا فى لحم الإبل والبقر ، إذ لم يعاين فى محبسه من الحيوانات إلا الفأر فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر » .

ويتخذ ابن خلدون من حديثه مع الوزير أساساً لوضع قاعدة من قواعد النقد الدقيق فيعقب بقوله : « وهذا كثيراً مما يعترى الناس فى الأخبار ، كما يعتريهم الوسواس فى الزيادة عند قصد الإغراب . . . فليرجع الإنسان إلى أصوله ، وليكن مهيمناً على نفسه ، ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ، ومستقيم فطرته ، فما دخل فى نطاق الإمكان قبله ، وما خرج عنه رفضه ، وليس مرادنا الإمكان العقلى المطلق ، فإن نطاقه أوسع شئ ، فلا يفرض حداً بين الواقعات ؛ وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التى للشيء ، فانا إذا نظرنا أصل الشئ وجنسه وصنفه ومقدار عظمة قوته ، أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله ، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه . . . » . ولو كان ابن بطوطة قد نهج هذا المنهج الخلدونى السليم لخلت رحلته من الثغرات التى تنفذ منها سهام الطعن الموجه إليه

ولكن السلطان أبا عنان كان معجباً بابن بطوطة

وبما يروى من أخبار بصرف النظر عن المنهج الذى تسير عليه ، ومن ثم « نفذت الإشارة الكريمة بأن يملى ما شاهده فى رحلته من الأمصار ، وما علق بحفظه من نوادر الأخبار ، وبذكر من لقيه من ملوك الأقطار ، وعلمائها الأخيار ، وأوليائها الأبرار ، فأملى من ذلك ما فيه نزهة الخواطر ، وبهجة المسامع والنواظر ، من كل غريبة أفاد باجتلائها ، وعجيبة أطرف بانتحائها » .

وكان كاتب القصة — فيما يبدو — على شاكلة ابن خلدون ، لا يسلم بكل ما يملى عليه ، بيد أن من كان فى مثل وظيفته من حاشية السلطان لا يستطيع أن يجهر برأى ، ولكن عبارة فى المقدمة التى صدر بها الكتاب تنم على ما كان يعتمل فى خاطره إذ يقول : « وأوردت جميع ما أورده من الحكايات والأخبار ، ولم أتعرض لبحث عن حقيقة ذلك ولا اختبار » ، ثم لا يلبث أن يعود فينصف ابن بطوطة ويقول : « على أنه سلك فى إسناد صحاحها أقوم المسالك ، وخرج من عهدة سائرها بما يشعر من الألفاظ بذلك ، وقيد المشكل من أسماء المواضع والرجال بالشكل والنقط ، ليكون أنفع فى التصحيح والضبط » ولا ندرى هل يؤمن بهذا حقاً أم أنها مجرد مجاملة للسلطان ! ؟

أما كاتب الرحلة هذا فهو محمد بن جزى الكلبى ؛ وقد ولد فى غرناطه ، والتحق بخدمة بنى نصر ، وترقى فى الوظائف حتى شغـــل منصب كاتب السلطان أبى الحجاج بن يوسف ، فلما اختلف معه هاجر إلى فاس ليشغل نفس المنصب فى بلاط السلطان أبى عنان المرينى ، وأصبح محل ثقته . وقد عهد إليه بكتابة أخبار ابن بطوطة فقضى فى ذلك ثلاثة أشهر ، يستمع إلى الرجل ويسجل ما يملى عليه منها « وكان الفراغ من تقييدها فى ثالث ذى الحجة عام ستة وخمسين وسبعمائة » (ديسمبر ١٣٥٥ م) . ويظهر أن هذا التقييد كان مجرد مسودة للرحلة أعاد صياغتها فيما بعد « فكان الفراغ من تأليفها فى شهر صفر عام سبعة وخمسين وسبعمائة » (فبراير ١٣٥٦ م) أى أنه أنفق قرابة ثلاثة أشهر أخرى فى تبييض المسودة ووضعها فى صورتها النهائية .

ولا يدل أسلوب ابن جزى على أنه كان من الكتاب الموهوبين ، وهو كثيراً ما يعمد إلى السجع المتكلف . وإلى الإطناب حيث لا محل للإطناب ، وإلى تضمين أشعار الشعراء بلا مناسبة ودون أن تكون لها صلة بالموضوع . ولعل أسوأ ما فى الأمر أن يضمن كلامه فقرات يقتبسها من المؤلفين السابقين دون أن يشير إلى أسمائهم ، وكثيراً ما سطا على مواطنه ابن جبير فنقل من رحلته فصولا على نحو ما نرى فى وصف دمشق وحلب وبغداد وغيرها فأفسد بذلك الإطار العام لحديث ابن بطوطه القصصى المسترسل، الفياض بالحيوية والخالى من الحشو والتكلف .

بيد أننا يجب أن نعترف بأن الرجل بذل غاية الجهد فى أن يخلق من أخبار ابن بطوطة عملا فنياً متماسكاً ، ولا شك أنه لقى فى ذلك كثيراً من العناء ، فابن بطوطة لم يكن جغرافياً يهتم بالمكان اهتمامه بمقابلة الأشخاص والتحدث عنهم . وهو لم يدون مذكرات عن أسفاره أو لعله دون شيئاً وضاع . فكان كل اعتماده فى إملاء أخبار رحلته على ما وعته ذاكرته ، وعسير مهما كان المرء من قوة الذاكرة أن يروى التفاصيل الكاملة لأحداث ربع قرن . ولهذا كانت أخبار الرجل قصصاً متفرقات . ولما كان ابن جزى لا يعرف شيئاً من أمر البلاد التى تحدث عنها ابن بطوطة فليس غريباً أن يقع فى أخطاء وهو يحاول أن ينسج من أخبار محدثه قصة متكاملة البناء . وماذا يصنع ابن جزى وقد قطع

صاحبه على نفسه عهداً بألا يسلك طريقاً ما أكثر من مرة ، فكثرت أسماء الأماكن التى يذكرها واختلطت عليه مواقعها والمسافات التى تفصل بينها ؟ ! وماذا يصنع ابن جزى وصاحبه رجل يستمع إلى القصص التى يرويها المترجمون المحليون فيصدقها دون تحقيق أو تمحيص ؟ !

ومهما يكن من أمر فقد كان هذا الاضطراب سبباً فى توجيه النقد إلى بعض أجزاء الرحلة ، وبخاصة ما يتعلق منها بوصفه للقسطنطينية وبزيارته للصين .. وهو فى الأولى أخف وأيسر فمعظمه ينصب على اضطراب التواريخ ، غير أن هناك إجماعاً على أن الرجل قد وصف المدينة وصف شاهد عيان قوى الملاحظة ؛ ولكنه فى الأخرى أدهى وأمر حتى أن البعض لينكر أن يكون ابن بطوطة قد زار الصين أصلا ، ومن هؤلاء شيفير Schefer وفيران Ferrand ويول Yule وعندهم أن ما ذكره عن هذه البلاد إنما هو من قبيل التلفيق ، وهو زعم فيه كثير من التحامل . . حقاً إن وصف الرجل المفصل للصين فيه كثير من النقاط الغامضة ، ولكن هذا لا يقوم دليلا على أن كل ما ذكره الرجل عن الصين إنما هو من نسج الخيال . ففيه فقرات معينة لا يمكن أن تصدر إلا عن معاينة مباشرة ، وكثير من أحاديثه تؤكده المصادر الصينية فيما يروى البحاثة اليابانى ياماموتو Yamamoto ، وتؤيده رحـلة ماركوبولو الذى زار الصين من قبله ومكث فيها زهاء سبعة عشر عاماً ، ومات قبل أن يبدأ ابن بطوطة رحلته بعام واحد .

— ٤ —

ويشتمل كتاب « تحفة النظار ، فى غرائب الأمصار ، وعجائب الأسفار » على وصف للرحلات الثلاث التى قام بها ابن بطوطة .

والرحلة الأولى هى أهم الرحلات وأطولها ولذا فإن حديثها يستغرق معظم صفحات الكتاب وقد قضى فيها الرجل ما يقرب من ربع قرن، إذ بدأها من طنجة مسقط رأسه « فى يوم الخميس الثانى من شهر الله رجب الفرد عام خمسة وعشرين وسبعمائة معتمداً حج بيت الله الحرام وزيارة قبر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام » (١٤ يونيه ١٣٢٥ م) وأنهاها فى مدينة فاس التى وصل إليها « يوم الجمعة فى أواخر شهر شعبان المكرم من عام خمسين وسبعمائة » (نوفمبر ١٣٤٩) .

ولم يكن ابن بطوطة يوم أن خرج من طنجة يعرف أن الأقدار ستجعل منه جغرافياً رغم أنفه ، فقد خرج ينوى فريضة الحج فحسب ، ولم يدر فى خلده أن النوى ستقذف به إلى مختلف البلاد فلا يعود إلى وطنه إلا بعد سنين طوال . ومن السهل أن نتابع رحلته فى المغرب وفى مصر . فقد مر بالجزائر وتونس وليبيا ووصل الإسكندرية فى أول جمادى الأولى سنة ٧٢٦ هـ (٥ أبريل ١٣٢٦ م) أى أنه أنفق زهاء عشرة أشهر فى هذا الجزء القصير من رحلته ، تزوج فيها مرتين وطلق مرة واحدة . وفى الإسكندرية بدأ يفكر — وربما ليس لأول مرة — فى أن يتحول من حاج إلى رحالة محترف بعد أن لقى فيها « الإمام العالم الزاهد الورع الخاشع برهان الدين الأعرج » وأقام فى ضيافته ثلاث ليال . وكان هذا الشيخ هو الذى ألقى فى روعه التقلب فى البلاد وزيارة مختلف الأمصار ويروى ابن بطوطة قصة هذا الأمر فيقول :

« دخلت عليه يوماً ، فقال لى : أراك تحب السياحة فى البلاد ؟ فقلت له : نعم إنى أحب ذلك . ولم يكن حينئذ خطر بخاطرى التوغل فى البـلاد القاصية من الهند والصين ، فقال : لا بد لك من زيارة أخى فريد

الدين بالهند ، وأخي ركن الدين زكرياء بالسند ، وأخي برهان الدين بالصين ، فإذا لقيتهم فأبلغهم مني السلام ، فعجبت من قوله وألقي في روعي التوجه إلى تلك البلاد ، ولم أزل أجول حتى لقيت الثلاثة الذين ذكرهم »

ومن الإسكندرية قصد القاهرة ، ولكنه لم يسلك الطريق المألوف للحجاج، بل راح يتنقل في ريف مصر . ويوحي خط سيره في الدلتا بأنه قد وضع الحج فعلا في المقام الثاني،وأخذ يهتم بزيارة المدن ومقابلة الأشخاص وبخاصة العلماء والأولياء . فهو يعرج على تروجه ودمنهور ثم يقصد فوة . ويعبر فرع رشيد إلى منية المرشد لزيارة شيخها أبي عبدالله المرشدي،وكان قد يسمع به أيام إقامته في الإسكندرية . وبينما هو نائم ذات ليلة يرى وكأنه « على جناح طائر عظيم يطير في سمت القبلة ، يتيامن ، ثم يشرق ، ثم يذهب في ناحية الجنوب ، ثم يبعد الطيران في ناحية الشرق ، وينزل في أرض مظلمة خضراء » ويتركه بها ، فلما قص رؤياه على الشيخ المرشدي فسرها بأنه سوف يحج ويتجول في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك وبلاد الهند ويبقى بها مدة طويلة ، وسيلقى فيها أخاه دلشاد الهندي ! . . تري هل تصدق الأحـــلام إلى هذا الحد فترسم خريطة لرحلة مستقبله تستغرق خمسة وعشرين عاماً ؟ ! أم هو الفتى الشاب أراد أن يبرر لنفسه تقاعسه عن السير المباشر إلى بيت الله الحرام فروى حديث الشيخين الأعرج والمرشدي ؟ !

ومن فوة سار رحالتنا إلى النحارية وابيار والمحلة الكبرى وملطين (بلطيم) ثم دمياط التي يصفها بأنها « على شاطئ النيل ، وأهل الدور الموالية له يستقون منه الماء بالدلاء،وكثير من دورها بها دركات ينزل فيها إلى النيل ، وشجر الموز بها كثير ، يحمل ثمره إلى مصر في المراكب ، وغنمها سائمة هملا بالليل والنهار ، ولهذا يقال في دمياط : سورها حلوى ، وكلابها غنم : وإذا دخلها أحد لم يكن له سبيل إلى الخروج إلا بطابع الوالي : فمن كان من الناس معتبراً طبع له في قطعة كاغد ، يستظهر به لحراس بابها ، وغيرهم يطبع على ذراعه فيستظهر به . والطير البحري بهذه المدينة كثير متناهي السمن ، وبها الألبان الجاموسية التي لا مثيل لها في عذوبة الطعم وطيب المذاق ؛ وبهـــا الحوت البوري يحمل منها إلى الشام وبلاد الروم ومصر » .

ومن دمياط يتجه إلى أشمون الرمان فسمنود ، حيث يركب النيل مصعداً إلى مصر ، وهو يخصها بحديث طويل يصف فيه مساجدها ومدارسها ومستشفياتها والقرافة والنيل والأهرام ، ويصف المدينة بأنها « تموج موج البحر بسكانها ، وتكاد تضيق بهم على سعة مكانها » وقد يبدو أن في هذا الوصف الإنشائي مبالغة دفع إليها حب ابن بطوطة لمصر ، ولكن يؤيده ما ذكره الرحالة الإيطالي فرسكوبالدو Frescobaldo الذي زار القاهرة في سنة ١٣٨٤ وذكر أن مئات الألوف من سكانها ينامون خارج المدينة لقلة المساكن فيها .

ومن القاهرة يتوجه مع الحاج الأفريقي إلى ميناء عيذاب على البحر الأحمر ماراً بمدن الصعيد الكبري ، ولكن الحرب القائمة بين السلطان وقبائل البجاة تحول بينه وبين عبور البحر فيعود إلى القاهرة ليرحل منها إلى الشام فيزور « غزة أول بلاد الشام مما يلي مصر » ، فمدينة الخليل فالقدس ؛ ومن بعدها يضطرب حديث رحلته ، فلا نستطيع رسم خريطة لخط سيره . ويتحدث عن مدن الشام بلا ترتيب،وهي ظاهرة تتكرر فيما بعد . وكان من بين البلاد الشامية التي زارها صور وصيداء وطبرية وبيروت وطرابلس وحلب وبعلبك ، ثم دمشق التي يسهب في وصفها وتعديد بعض فضائل أهلها

وعاداتهم ولا ينسى بين الحين والحين أن يطعم حديثه ببعض الطرف والحكايات .

وفى دمشق يترك زوجته ويخرج مع الركب الشامى قاصداً الحجاز ، سالكاً طريق الحج المألوف . وما كان له أن يفعل غير ذلك ، فظروف الصحراء الشاقة تحتم على سالكيها أن يلتزموا بدرب محدد وإلا تعرضوا للهلاك . . . وبعد رحلة طويلة وصل الركب مدينة الرسول فأقاموا بها أربعة أيام ، ثم خرجوا قاصدين مكة المكرمة لتأدية فريضة الحج . ويصف ابن بطوطه المدينة المنورة ومعالمها ، والطريق إلى مكة وما به من آبار ومواضع ويتكلم فى إسهاب عن شعائر الحج وعن المسجد الحرام ثم يصف مكة المعظمة بأنها «مدينة كبيرة متصلة البنيان ، فى بطن واد تحف به الجبال ، فلا يراها قاصدها حتى يصل إليها ، وتلك الجبال المطلة عليها ليست بمفرطة الشموخ ... ولأهل مكة الفعال الجميلة ، والمكارم التامة ، والأخلاق الحسنة ، والإيثار للضعفاء والمنقطعين ، وحسن الجوار للغرباء . . . ونساء مكة فائقات الحسن ، بارعات الجمال ، ذوات صلاح وعفاف ، وهن يكثرن التطيب ، حتى إن إحداهن لتبيت طاوية وتشترى بقوتها طيباً ، وهن يقصدن الطواف بالبيت فى كل ليلة جمعة ، فيأتين فى أحسن زى ، وتغلب على الحرم رائحة طيبهن ، وتذهب المرأة فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عبقاً . ولأهل مكة عادات حسنة فى الموسم وغيره» .

ويحقق ابن بطوطة الغرض الذى ترك من أجله طنجة وهو تأدية فريضة الحج ، ولكنه بدلا من أن يفكر فى العودة إلى وطنه كما يفعل معظم الحجاج ، يخرج من مكة فى العشرين من ذى الحجة سنة ٧٢٦ هـ (أكتوبر ١٣٢٦ م) مع الركب العراقى ، ولا يقصد إلى بغداد مباشرة كما كان ينتظر ، بل ينفصل عن الركب فى النجف ليزور واسط والبصرة والأبلة ، ويبدى عجبه من أن تصبح البصرة التى انتهت إليها زعامة النحو يوماً ما ، وقد فشا فيها الجهل بقواعد اللغة حتى لا يسلم من هذا خطيب الجمعة فيها .

ومن الأبلة يتجه إلى أطراف فارس ، فيزور تستر واصفهان وشيراز وكازرون ، ويكشف فى وصفه عن إعجاب عظيم بمظاهر الطبيعة ، بالإضافة إلى عنايته المعهودة بالناس ، وبأحوالهم الاقتصادية والاجتماعية ، وبحديثه عن العلماء والأولياء ومالهم من كرامات . ويضطرب حديثه عن زيارته لشيراز وهو على قصته ، فيخلط بين زيارته الأولى هذه وزيارته الثانية لها فى طريق عودته فى سنة ١٣٤٧ م . ثم يقفل عائداً إلى العراق فينزل بالكوفة ويسترعى نظره كثرة الشيعة فى جهاتها ، ثم يقصد بغداد التى فقدت الكثير من رونقها وعظمتها بسبب تخريب المغول لها ؛ وقد وافق وصوله إليها وجود أبى سعيد بهادور خان ملك العراقين وخراسان الذى أعجب بموكبه ونظامه .

وأقام ابن بطوطة فى العراق شهرين ، زار فيهما تبريز والموصل ونصيبين وماردين ثم عاد إلى بغداد ، فوجد الحاج العراقى على أهبة الرحيل فصحبه إلى مكة حيث أدى فريضة الحج للمرة الثانية . ويظهر أن الأسفار المتواصلة كانت قد أجهدت الرجل فصح عزمه على أن يجاور بمكة ثلاث سنوات كاملة (٧٢٧ — ٧٣٠ هـ ؛ ١٣٢٧ — ١٣٣٠ م) حج فيها ثلاث مرات ، وشهد خلالها الفتنة التى وقعت بين أمير مكة «عطيفة» وبين آيدمور أمير جند الملك الناصر ؛ ثم خرج من مكة قاصداً بلاد اليمن فذهب إلى جدة ومنها ركب البحر لأول مرة فى حياته وكان متهيباً لركوبه . وبعد يومين

تغيرت الريح ،فصدت المركب عن السبيل التي قصدتها، وانتهت بها إلى الساحل الأفريقي للبحر الأحمر ، فأرست عند رأس دوائر فيما بين عيذاب وسواكن ، فلما تحسن الجو ركب البحر من سواكن يريد أرض اليمن وهذا البحر « لا يسافر فيه بالليل لكثرة أحجاره ، وإنما يسافرون فيه من طلوع الشمس إلى غروبها » والواقع أن هذه المنطقة من ساحل البحر الأحمر تكثر فيها شعاب المرجان مما يعرض الملاحة للأخطار ما لم تتخذ الحيطة اللازمة . وبعد ستة أيام وصل إلى ميناء « حلى» فأكرمه سلطانها عامر بن ذؤيب وكان قد عرفه من قبل فى حج سنة ثلاثين .

وفى اليمن زار « زبيد » التى كانت المقر الشتوى للسلطان نور الدين على ، خامس سلاطين دولة بنى رسول . ثم يخرج منها قاصداً صنعاء قاعدة بلاد اليمن الأولى ، ويسترعى نظره « أن المطر ببلاد الهند واليمن والحبشة إنما ينزل فى أيام القيظ ، وأكثر ما يكون نزوله بعد الظهر من كل يوم فى ذلك الأوان » ويعد هذا من الأموز الغريبة ، وهو أمر لا نستغربه من ابن بطوطة الذى ينتمى إلى حوض البحر المتوسط حيث لا يكون المطر إلا فى فصل الشتاء .

انحدر ابن بطوطة من صنعاء إلى « عدن مرسى بلاد اليمن على ساحل البحر الأعظم » ويظهر أنه لم يعد يخشى البحر كما خشيه وهو يركبه فى جدة ، فقد سافر من عدن فى البحر أربعة أيام قاصداً ساحل أفريقية الشرقى فلما بلغ زيلع وجدها « أقذر مدينة فى المعمور ، وأوحشها وأكثرها نتناً » حتى لقـــد فضل أن « يبيت فى البحر على شدة هوله ولم يبت فيها لقذرها » ، وبعد رحلة بحرية استغرقت خمس عشرة ليلة وصل مقلشو ، والتقى بسلطانها أو شيخها كما يدعوه القوم ، ووصف مجلسه وكيفية الدخول عليه ، ثم ركب « البحر من مدينة مقلشو متوجهاً إلى بلاد السواحل قاصداً مدينة كلوا من بلاد الزنوج » والسواحل هو الاسم الذى أطلقه العرب على أفريقية الشرقية التى هى الآن كينيا وتنزانيا ، ومنه اشتق اسم اللغة السواحلية التى تسود الآن فى تلك الجهات :

وبعد زيارة سريعة لساحل شرقى أفريقية ، عاد رحالتنا إلى بلاد العرب . وأظنه كان قد أصبح مغرماً بركوب البحر ،فهو يركبه فى رحلة جديدة يطوف فيها السواحل الجنوبية والشرقية لشبه الجزيرة العربية قبل أن يقصـــد مكة ليحج حجته الخامسة ، وكان أول نزوله « مدينة ظفار الحموض . . . آخر بلاد اليمن على ساحل البحر الهندى ، ومنها تحمل الخيل العتاق إلى الهند ، ويقطع البحر فيما بينها وبين بلاد الهند ، مع مساعدة الريح ، فى شهر كامل . . . » ويرى أن « من العجائب أن دوابهم إنما علفها من السردين وكذلك غنمهم » وهو أمر لا يزال شائعاً حتى اليوم . ويصف ابن بطوطة سكان ظفار ويتحدث عن سكانها وتجارتها ويصف أشجارها ويوجه عناية خاصة إلى التانبول والنارجيل وهو جوز الهند ، « وهذا الشجر من أغرب الأشجار شأناً وأعجبها أمراً ، وشجره شبه شجر النخل لا فرق بينهما إلا أن هذه تثمر جوزاً وتلك تثمر تمراً ، وجوزها يشبه رأس ابن آدم ، لأن فيه شبه العينين والفم ، وداخلها شبه الدماغ إذا كانت خضراء ، وعليها ليف يشبه الشعر ، وهم يصنعون به حبالا يخيطون بها المراكب عوضاً من مسامير الحديد » .

ومن ظفار واصل صاحبنا رحلته إلى بلاد عمان ، ومنها سافر إلى هرمز وسيراف ووصف مغاص اللؤلؤ فيما بين سيراف والبحرين . ثم عبر الخليج العربى إلى

القطيف ، وانحدر إلى هجر فاليمامة التى صحب أميرها برسم الحج ، وأدى الفريضة للمرة السادسة سنة ٧٣٢ هـ فلما انتهى الحج عزم على السفر إلى اليمن والهند . فتوجه إلى جدة ، ومكث فيها أربعين يوماً ينتظر مركباً تحمله ، فلما لم يوفق أخذ مركباً برسم عيذاب ، وانتهى به المطاف إلى مصر ، فلم يقم فيها طويلا وتركها قاصداً بلاد الشام ، ومنها سافر إلى « بر التركية » بطريق البحر ، وكانت العلايا أول مدينة ينزل بها ، ثم زار معظم المدن الكبرى فى آسيا الصغرى مثل أنطالية (أضاليه) وقونية وأقصرا وسيواس وأيا سلوق (افيســوس) ويزمير (أزمير) ومغنيسية (منيسه) وبرصا وقصطمونية وانتهى إلى ميناء صنوب (سينوب) على البحر الأسود . وخط سير الرجل فى هذه الأنحاء يعتوره خلط شديد حتى ليتعذر تحقيقه . ولكن ابن بطوطة من ناحية أخرى يعطى صورة واضحة للدولة العثمانية فى دور نشأتها ، إذ يصف الامارات والدويلات التركية المتعددة قبل أن يجمعها العثمانيون فى دولة واحدة .

وبعد أن أقام فى صنوب أربعين يوماً عبر البحر الأسود إلى شبه جزيرة القرم ، فنزل فى مدينة الكفا (فيودوسيا) وكانت تابعة لجمهورية جنوة وبها أكبر سوق للرقيق المملوكى فى العصور الوسطى ، وفيها سمع ابن بطوطة صوت نواقيس الكنائس لأول مرة فى حياته . ثم اكترى عجلة وسافر إلى مدينة القرم فقضى فيها أياماً تركها بعدها إلى مدينة أزاق (آزوف) فبلدة الماجر بالقوقاز ، وفيها تجهز قاصداً معسكر السلطان محمد أوزبك ، خان مغول القبيلة الذهبية ، وكان ينزل على مسيرة أربعة أيام من الماجر بموضع يقال له « بش دغ » ويتحدث ابن بطوطة عن مثوله فى حضرة السلطان ، وعن زوجاته الأربع وترتيبهن فى السفر معه ، وعن بنته وولديه ؛ ويسمع عن مدينة البلغار فيتوجه إليها ليرى « ماذكر عنها من انتهاء قصر الليل بها ، وقصر النهار أيضاً ، فى عكس ذلك الفصل » . وفيها يفكر فى السفر إلى أرض الظلمة (سيبريا) ثم يضرب عن ذلك لعظيم المؤنة ، وقلة الجدوى ، ويعود من مدينة البلغار إلى معسكر الخان فى بش دغ حيث يقضى أيام عيد الفطر ، ويصف عادات القوم فيه ؛ ثم يرحل مع السلطان إلى مدينة الحاج ترخان (استراخان) وفيها ترغب الزوجة الثالثة للسلطان وهى بيلون بنت ملك الروم اندرونيكوس الثالث أن تزور أباها لتضع حملها عنده ، ويستأذن ابن بطوطة فى أن يصحبها إلى القسطنطينية ، فيؤذن له ، ويسير فى ركبها . ولا نعرف على وجه التحقيق الطريق الذى سلكه الموكب عبر البلقان لغموض أسماء كثير من المدن التى يذكرها ابن بطوطة .

وفى القسطنطينية صح عزم الخاتون على ألا تعود لزوجها ، وكان قد مضى على مقامها شهر وستة أيام ، ومن ثم قفل ابن بطوطة عائداً إلى عاصمة السلطان أوزبك فى مدينة السرا على نهر الفلجا ، ومنها عبر النهر وسار إلى خوارزم « أكبر مدن الأتراك وأعظمها وأجملها وأضخمها » ثم غادرها إلى بخارى وسمرقند وترمذ وبلخ وغزنة وكابل ووصل إلى السند المعروف ببنج آب بتاريخ الغرة من شهر الله المحرم مفتتح عام أربع وثلاثين وسبعمائة (١٢ سبتمبر ١٣٣٣ م) . وبهذا ينتهى الجزء الأول من الكتاب .

— ٥ —

كان قد مضى على ابن بطوطة يوم أن دخل الهند نحو تسعة أعوام منذ مغادرته مسقط رأسه طنجة . وفى الهند أقام تسعة أعوام أخرى ، فقد تركها قاصداً الصين

فى السابع عشر لشهر صفر سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة (٢٢ يوليــه ١٣٤٢ م) فلا غــرابة إذن أن يخص الهند بالنصف الأول من الجزء الثانى ، خاصة وأنه لقى الحظوة لدى السلطان محمد بن تغلق الذى عينه فى منصب القضاء بدهلى لمدة خمس سنوات .

ويفيض ابن بطوطه فى وصفه لبلاط السلطان ، ومراسم احتفالاته ، واستقباله للملوك والأمراء . ويقص الحكايات عن تواضعه وإنصافه ، واشتداده فى إقامة أحكام الشرع ، ورفعه للمغارم والمظالم . ولكنه فى الوقت نفسه لا يغفل فتكات هذا السلطان، وما نقم من أفعاله. ولا ينسى ابن بطوطه أن يشبع هوايته الخاصة فى الحديث عن الناس وحياتهم وعاداتهم ، فيتحدث عن أشجار الهند وفواكهها ، والحبوب التى يزرعها الهنود ويقتاتون بها ، وعن عاداتهم فى حرق أنفسهم بالنار ، وعن نهر الكنج المقدس ورماد الجثث المحرقة، وعن السحرة الذين يدعون « بالجوكية ». ويتسم حديثه عن هذه الأمور بالصدق والبساطة .

ويرى السلطان أن يبعث بهدية إلى ملك الصين ، فلا يرى خيراً من ابن بطوطه ليرأس الوفد الذاهب إلى الصين ، لما يعرفه فيه من حب الأسفار والرحلات . ولا يكاد الوفد يصل مدينة كول (عليكرة) حتى يشترك فى حرب ضد الهنادك ، ويستشهد بعض أعضائه ويقع ابن بطوطة فى أسر جماعة منهم يسلبونه كل متاعه ، ولكنه لا يلبث أن ينجو من الأسر « على يد ولى من أولياء الله » . ويلحق برفاقه فيجدهم قد تشاءموا من السفر وعزموا على الرجوع ، غير أنه يقنعهم بمواصلة السير إلى قندهار . وبعدها يركب الوفد البحر ، فيمر بساحل الفلفل (ساحل مليبار) حتى ينتهى إلى قاليقوط وكانت مجمع سفن أهل الصين وجاوة وسيلان وإيران وغيرها . ويجهز لهم سلطانها مركباً تحملهم إلى الصين ، ويكون من حسن حظ ابن بطوطة ألا تعجبه « الكابين » المخصصة له فيبقى ليلته على الساحل ليستقل مركباً أخرى نقل إليها متاعه ، ولكن الريح العاتية تقلب المركب التى رفض النزول بها فيموت ركابها ويبتلع البحر هدية السلطان ، وتهرب المركب الأخرى التى كان مفروضاً أن يركبها وفيها كل متاعه وغلمانه وجواريه ، وتتركه منفرداً على الساحل لا يملك سوى سجادة صغيرة وبضعة دنانير .

كان هذا الحادث كفيلا بأن يفل من عزم ابن بطوطه ، ويصرفه عن مواصلة السفر إلى الصين ، خصوصاً وقد انتفى الغرض منها بضياع هدية السلطان ، ولكنه يمكث بساحل مليبار شهوراً يسافر بعدها إلى جزائر ذيبة المهل (جزائر الملديف) ، ويبسم له الحظ فيها ، فيتولى منصب القضاء ، ويتزوج بأربعة نسوة احداهن ربيبة سلطانة الجزائر ، ويحدثنا الرجل حديثاً ممتعاً عن الجزائر ، وعن سكانها وأعمالهم ، وعن مساكنهم وعاداتهم ، وعن الملكة التى تحكمهم ويذكر سبب إسلامهم فى قصة أقرب إلى الخرافة .

ويتشدد القاضى ابن بطوطة فى تنفيذ أحكام الشرع فيوغر صدور بعض الناس ، ويضطر فى النهاية إلى أن يترك الجزائر بعد إقامة سنة ونصف سنة إلى جزيرة سيلان ثم إلى ساحل كرومندل وإقليم بنغاله فشبه جزيرة الملايو وأندونيسيا حتى ينتهى إلى ميناء الزيتون (تشوان شوفو) فى الصين ، ثم يزور بعض المدن الصينية القريبة من الساحل مثل الخنسا (هانج — تشو) وهى فى نظره أكبر مدينة رآها على سطح الأرض ، وخان بالق (بكين) وهى عاصمة القان « الذي مملكته بلاد الصين والخطا » ولكنه لا يلقاه لتغيبه عن العاصمة .

ويفيض ابن بطوطة فى وصف ما رآه من أحوال أهل الصين وفنونهم وما خصوا به من أحكام الصناعات ويتحدث عن الفخار الصينى ، وعن التراب الذى يوقدونه مكان الفحم ، وعن عادتهم فى تقييد ما فى المراكب ، وفى منع التجار من الفساد ، وحفظهم للمسافرين فى الطريق ؛ وعن نظام التأمين الاجتماعى الذى وضعوه لحماية العجزة والشيوخ والأيتام والأرامل، وعن العملة الورقية التى يستخدمونها فى البيع والشراء : « فأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم . . . وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغد ، كل قطعة منها بمقدار الكف ، مطبوعة بطابع السلطان ، وإذا تمزقت تلك الكواغد فى يد إنسان ، حملها إلى دار كدار السكة عندنا ، فأخذ عوضها جدداً ودفع تلك ، ولا يعطى على ذلك أجرة ولا سواها ، لأن الذين يتولون عملها لهم الأرزاق الجارية من قبل السلطان » .

ولا يطيب عيش ابن بطوطة وقد وصل « خان بالق » عاصمة الصين ، إذ تقوم فيها الفتن ، وينتهى أمرها بمقتل القان ؛ ويضطر الرجل إلى مغادرة المدينة على عجل عائداً إلى الزيتون ، حيث وجد سفينة حملته إلى سومطرة ومنها إلى ساحل مليبار . ولا يعود الرجل إلى دلهى ليلقى سلطانها صاحب الرسالة التى لم تصل والهدية التى ابتلعها البحر ، بل يسافر إلى هرمز ومنها إلى العراق فالشام فمصر ، ويقضى فى القاهرة حيناً ثم يسافر إلى مكة ليحج حجته السابعة والأخيرة فيصلها فى الثانى والعشرين لشعبان سنة تسع وأربعين (١٦ نوفمبر ١٣٤٨ م) . فلما انتهى الحج عاد مع الركب الشامى إلى غزة ثم القاهرة ، وفيها علم « أن مولانا أمير المؤمنين ، وناصر الدين ، المتوكل على رب العالمين ، أبا عنان قد ضم الله به نشر الدولة المرينية ، وشفى بركته بعد إشفائها ، البلاد المغربية ، وأفاض الاحسان على الخاص والعام ، وغمر جميع الناس بسابغ الإنعام ، فتشوفت النفوس إلى المثول ببابه ، وأملت لثم ركابه ، فعند ذلك قصدت القدوم على حضرته العلية ، مع ما شفنى من تذكار الأوطان ، والحنين إلى الأهل والخلان ، والمحبة لبلادى التى لها الفضل عندى على البلدان » .

ويبحر الرجل من مصر إلى تونس فى صفر سنة ٧٥٠ هـ (مايو ١٣٤٩ م) ويقيم فترة لدى أحد أقاربه فيها ؛ وبدلا من أن يوصل سفره إلى بلاده بطريق البر يركب البحر إلى جزيرة سردينية ثم يعود بها إلى مستغانم بالساحل الجزائرى ثم يقصد فاس ، فيصلها فى أواخر شهر شعبان المكرم من عام خمسين وسبعمايه (نوفمبر ١٣٤٩ م) ويمثل بين يدي سلطانها أبى عنان ، الذى شمله بعطفه ، وغمره بإحسانه .

— ٦ —

ولا يستقر ابن بطوطة طويلا فى فاس ، بل يقوم برحلته الثانية إلى الأندلس ليكون له « حظ من الجهاد والرباط » فيما يقول ، فقد كان المسلمون فيها يعانون أخطر مرحلة فى تاريخهم بعد أن ضاع معظم ملكهم . ويقضى الرجل فى رحلته هذه شهوراً من عامى ٧٥١ ، ٧٥٢ هـ (١٣٥٠ — ١٣٥١ م) يتنقل فيها من بلد إلى بلد ، فيزور رنده ومربـلة ومالقـه وبلش Velez وغرناطه وملكها إذ ذاك أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل من ملوك بنى نصر ، وفيها التقى بابن جزى الذى شاء له القدر أن يكون كاتب رحلته بعد ذلك بخمس سنوات ومن غرناطة يعود الرجل إلى فاس بطريق مراكش ومكناسة ، ويظهر أنه لم يكن يقصد الجهاد كما زعم ،

وإلا لامتدت إقامته فى الأندلس ؛ ولاستقر فى قلعة من القلاع مع المرابطين ، وإنما هى زيارة خاطفة أشبه بزيارات السائحين فى هذه الأيام .

وحديث ابن بطوطة عن رحلته الأندلسية مقتضب بعكس حديثه عن الرحلة الأولى،ولعل مرد ذلك إلى أن أهل المغرب كانوا يعرفون عن الأندلس الشيء الكثير، فلم يكن لدى رحالتنا جديد يرويه . ولا يتحدث الرجل حديثاً ذاتياً كما كان يفعل وهو يقص أخبار أسفاره فى المشرق بل يتحدث عن جبل الفتح (جبل طارق) وما أقامه فيه أبو الحسن وأبو عنان من تحصينات .

وكانت رحلة ابن بطوطة الثالثة والأخيرة إلى بلاد السودان الغربى ، وكأنما أراد ألا يلقىعصا التسيار إلا بعد أن يزور كل بلاد المسلمين ، واستغرقت هذه الرحلة عامى ٧٥٣ ، ٧٥٤ ﻫ (١٣٥٢ — ١٣٥٣ م) وكان ابن بطوطة أول من جاب الصحراء الأفريقية الكبرى ووصف مشاهداته فيها . وقد خرج الرجل من سجلماسة فى غرة محرم سنة ثلاث وخمسين فى رفقة قافلة مرت ببلدة تغازا ثم تاسرهلا التى أرسلت منها تكشيفا (كشافاً) ليستطلع الطريق ، وليعد لإقامتها فى ايوالاتن أول أقاليم مملكة السودان ، وقد وصلتها القافلة بعد سفر شهرين كاملين من سجلماسة ، ويعجب ابن بطوطة من سكانها الذين لهم فعال لا تتفق وإسلامهم « فأما رجالهم فلا غيرة لديهم ، ولا ينسب أحدهم إلى أبيه بل ينتسب إلى خاله ، ولا يرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه .... وأما نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال ولا يحتجبن ، مع مواظبتهن على الصلوات ، ومن أراد التزوج منهن تزوج ، لكنهن لا يسافرن مع الزوج ، ولو أرادت إحداهن ذلك لمنعها أهلها » ويروى قصتين طريفتين يؤيد بهما كلامه .

ومن ايوالاتن يتجه لزيارة مملكة مالى التى خلفت مملكة غانة وامتدت حدودها على النيجر حتى « جاو » ، ويبلغ مدينة كارسخو على النيجر الذى يحسبه نهر النيل . وقد ظل كل الرحالة يعتقدون ذلك حتى أثبت مانجو بارك فى سنة ١٧٩٥ م أن لا صلة بين النهرين . وأخيراً يصل رحالتنا إلى مدينة مالى نفسها ، حاضرة ملك السودان وهو كعادته يتحدث فى روايته عن السلطان ، وعن سكان المملكة وعاداتهم وطباعهم ، وما يستحسنه من أفعالهم ، وما يستقبحه منها ، ويصف شجر الباوباب الضخم الذي يستخدمه القوم لخزن مياه المطر ، ولا يزالون يفعلون ذلك حتى اليوم ، ويتحدث عن الخيل التى تكون فى النيل ، ويقصد بها أفراس النهر ، ثم ينتهى إلى « تنبكتو » ويلتقى فيها بجماعة من المصريين يكرمون وفادته ، ويواصل سيره إلى تكدا ، وفيها يجيئه أمر السلطان بالعودة إلى فاس .

— ٧ —

ويطوى النسيان رحلة ابن بطوطه ، فهى لم تكن من النثر الفنى الذى يتوارثه المشتغلون بالأدب العربى عبر القرون ، ومع أنها حفلت بالحكايات والقصص والأساطير التى تعطى صوراً للمجتمع الذى عاش فيه ابن بطوطه والتى قد تستهوى الناس ، فلم يكن لها حظ من الرواج والذيوع فى القرون التالية ، وأغفلها الكتاب الذين جاءوا من بعده إغفالا تاماً ، فلا إشارة إليها ، ولا اقتباس منها كما كانت العادة مع أمثالها من المصنفات

ويختصر الرحلة فى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) كاتب يدعى البيلونى ، فلا يكون المختصر بأحسن حظاً من النص الكامل ، فينسى هو كذلك كما نسى الأصل من قبل، ولكنه يكون بعد

قرن من الزمان المحيط الذى يهدى إلى الرحلة ويدل عليها ، فقد عثر على مخطوطات موجز البيلونى اثنان من رحالة الربع الأول من القرن التاسع عشر هما زيتسن Seetzen الألمانى وبوركهارت Burckhardt البريطانى ونقلاها إلى مكتبتى جوتا وكمبردج ، فكان هذا هو بداية اهتمام أوربا بابن بطوطه ورحلته، ومن عجب أن يظل العرب على جهل ببضاعتهم حتى تكتشفها أوربا ، ثم لا يسارعون باستردادها إلا بعد سنين طوال .

عرفت أوربا إذن رحلة ابن بطوطة ممثلة فى الموجز الذى كتبه البيلونى ، وكان المستشرق كورجارتن Kosegarten أسبق العلماء الأوربيين عناية بها ، فدرسها دراسة تحليلية نشرها فى سنة ١٨١٨ م ومعها ترجمة باللاتينية لثلاث مقتطفات منها أعطاها عناوين الرحلة الفارسية Iter Persicum والرحلة الملديفية Iter Maldivicum والرحلة الأفريقية Iter Africanum ثم جاء من بعده تلميذه ابتز Apetz فدرس وصف ابن بطوطة لساحل مليبار ونشر دراسته فى سنة ١٨١٩ م .

وفى سنة ١٨٢٩ نشر القس صموئيل لى Rev. Samuel Lee فى لندن أول ترجمة كاملة لموجز الرحلة باللغة الإنجليزية .

وبعد أن تم للفرنسيين الاستيلاء على مدينة قسنطينه الجزائرية ، عثروا على خمس مخطوطات من رحلة ابن بطوطة ، وكان بعض أجزائها بخط ابن جزى نفسه ، وكان من بين المخطوطات اثنتان كاملتان . ونقلت هذه المخطوطات بالطبع إلى المكتبة الأهلية بباريس ، وعنى اثنان من العلماء الفرنسيين هما دفرمرى Defrémery وسانجينتى Sanguinitti بدراستها ، ومقابلة النسخ بعضها ببعض ، ومقارنة نصوصها ، وتمكنا فى النهاية من طبع الرحلة كاملة مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية ومقدمة علمية تحليلية طويلة . ونشرت رحلة ابن بطوطة كاملة فى باريس لأول مرة فى أربعة أجزاء فيما بين سنتى ١٨٥٣ ، ١٨٥٨ م . ولا تزال هذه الطبعة الباريسية هى أهم طبعات رحلة ابن بطوطة حتى يومنا هذا ، وقد أعيد طبعها أكثر من مرة .

وعن هذه الطبعة الباريسية طبعت الرحلة فى القاهرة طبعتين عربيتين كل منهما فى مجلدين ؛ وظهرت الطبعة الأولى فيما بين عامى ١٨٧١ ، ١٨٧٥ م أى بعد نحو عشرين سنة من ظهور الطبعة الفرنسية ، ثم ظهرت الطبعة الأخرى فى سنة ١٩٠٤ . ومن أسف أن الذين نشروا الطبعتين العربيتين لم يحفلوا بالحواشى والتعليقات التى كتبها العالمان الفرنسيان ، ولم يفكروا فى نقل المقدمة الوافية التى صدرا بها الكتاب ، واكتفوا بنشر النص العربى دون حاشية أو تعليق .

وكان لظهور الجزء الأول من الطبعة الباريسية فى سنة ١٨٥٣ صداه فى الأوساط العلمية ، مما أثار اهتمام العالم الفرنسى ارنيست رينان (١٨٢٣ — ١٨٩٢) فكتب عن ابن بطوطه ورحلته دراسة قيمة . وبدأ يعنى بالرحلة كثير من الكتاب ، يدرسونها ويترجمون أجزاء منها إلى مختلف اللغات ومنهم كولى Cooley وديفك Devic وديلافوس Delafosse وفيران Ferrand ويول Yule وكوردييه Cordier وكان الأتراك من أسبق الناس اهتماماً بهذا الأمر ، إذ كانت بلادهم مما اهتم به ابن بطوطة فى رحلته ، وبدأ هذا الاهتمام بمجرد ظهور الطبعة الباريسية كاملة ، ومن ثم شرعت صحيفة « تقويم وقايع » تنشر الرحلة فى فصول مسلسلة منذ سنة ١٨٦١ ، ثم ظهرت ترجمة تركية كاملة للرحلة فى ثلاثة مجلدات من وضع الداماد محمد شريف فيما بين سنتى ١٨٩٧ ، ١٩٠١ .

وفى سنة ١٩١٢ نشر مزيك الجزء الخاص بالهند والصين فى همبرج مترجما إلى الألمانية . وفى سنة ١٩٢٧ أخرج الأستاذ فؤاد افرام البستانى فى بيروت مختارات من الرحلة فى ثلاثة كتيبات . وكان الأستاذ هـ . جب H. Gibb ممن اهتموا برحلة ابن بطوطة فنشر فى لندن سنة ١٩٢٩ مختصراً لها بالإنجليزية مزوداً بكثير من الحواشى العلمية الضرورية ، وذكر فى مقدمته التحليلية الوافية أنه يزمع ترجمة الرحلة كاملة ، وقد صدق وعده فشرع منذ سنة ١٩٥٨ يترجم الرحلة معتمداً على طبعة ديفريمري وسانجنتى الباريسية ، ونشر منها حتى الآن جزأين مزودين بالحواشى والخرائط وبعض الصور .

وفى سنة ١٩٣٤ نشرت وزارة (المعارف) المصرية مختارات من الرحلة تحت عنوان «مهذب رحلة ابن بطوطة» قام على تهذيبه وضبط غريبه وأعلامه اثنان من كبار رجالها هما الأستاذ أحمد العوامرى والأستاذ محمد أحمد جاد المولى ولم يهتم الرجلان بأكثر من ضبط الأعلام وشرح بعض الألفاظ ، ولكنهما أضافا إلى طبعتهما بعض الخرائط الجيدة التى رسمها وحققها الشيخ محمد فخر الدين مدرس الجغرافية فى كلية دار العلوم . وقد ظل مهذب رحلة ابن بطوطه لعدة سنوات من كتب المطالعة المقررة على طلبة المدارس الثانوية .

وكان آخر ما ظهر من ترجمات رحلة ابن بطوطه ترجمة مجرية نشرها ايفان «رباك فى براغ سنة ١٩٦١ وأخرى إيطالية نشرها جبريلى فى فلورنسا فى نفس السنة .

وإذا كان هذا هو اهتمام الأجانب برحلة ابن بطوطه ، فان من حقنا أن نهيب بالمسئولين عن حماية تراثنا العربى ونشره أن يوجهوا عنايتهم إلى هذه الرحلة ، وأن تظهر فى القريب طبعة عربية جديدة محققة مشروحة فنحن أولى الناس بهذا العمل ، وأظننا فى نهضتنا الفكرية الحاضرة من أقدرهم عليه .

نظريات النشاط الإشعاعي الأساسية لرذرفورد

بقلم

الدكتور إسماعيل بسيوني هزاع

مدير مركز الشرق الأوسط الاقليمي للنظائر المشعة

حياته

ولد « أرنست رذرفورد » فى ٣٠ أغسطس عام ١٨٧١ ميلادية فى مينة « نيلسون » بنيوزيلندا ؛ وهو من الفيزيقين البريطانيين المعدودين بفضل ما قدمه للعلوم الفيزيقية من النظريات والدراسات العميقة وبالأخص فى ظاهرة النشاط الإشعاعى حيث تعهدها بالبحث العميق مسهماً فى التعرف على خصائص الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة . وقد أحب الفيزيقا وكرس حياته لتقدمها ، ففى معامله أثبت بالتجارب العملية الكثير من الظواهر الفيزيقية ، وتوصل إلى العديد من الثوابت والخواص الفيزيقية . درس فى جامعة نيوزيلاندا ثم انتقل إلى انجلترا حيث أجرى من البحوث « بكامبردج » ما جعله أستاذاً للطبيعة فى جامعة « ماك جيل » بمونتريال عام ١٨٩٨ . ثم عين أستاذاً للفيزيقا بجامعة « مانشستر » عام ١٩٠٧ . وانتقل إلى جامعة « كامبردج » حيث عين أستاذاً للفيزيقا العملية عام ١٩١٩ ، كما قبل بالإضافة إلى هذا أستاذية الفيزيقا فى المعهد الملكى بلندن .

وفى عام ١٩١٩ أثبت بالتجارب العملية إمكان تحويل عنصر إلى آخر تحويلا صناعياً ، وقد كان هذا الحدث حلماً يراود العلماء منذ قديم الزمان . كما اكتشف خواص جسيمات ألفا وبيتا المنبعثة من المواد المشعة ؛ واكتشف جسيما من مكونات نواة الذرة ألا وهو « البروتون » . وقد وضع الأسس والدعائم لتركيب الذرة ، ووضع نموذجها الذى بنى عليه الأستاذ « بوهر » نظريته الحديثة لتركيبها ؛ فإليه يرجع الفضل فى أهم فكرة ونظرية أدت إلى ما أقره العلماء بعد عدة سنوات لنموذج الذرة وما تحويه من جسيمات. وقد انتخب عضواً فى الجمعية الملكية البريطانية وهى أهم جمعية علمية بانجلترا فى عام ١٩٠٣ وهو فى سن الثانية والثلاثين ؛ ومنح الكثير من الأوسمة والدرجات العلمية البريطانية وغيرها ؛ ونال جائزة نوبل عام ١٩٠٨ لما قدمه للعلوم من الجديد من النظريات ومن العظيم من البحوث .

وكان يعمل معه بمعامله بجامعة مانشستر الأستاذ « بوهر » ذائع الصيت فى التركيب الذرى والبحوث الذرية فكانا قوة مبتكرة باحثة فى فرعى الفيزيقا الذرية : العملى والنظرى .

ألف الكثير من كتب النشاط الإشعاعى منها

« التركيب الكهربى للمادة وطبيعة الذرة »، «الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة » ونشر كثيراً من البحوث العلمية ما زالت هدياً للباحثين والدارسين .

ويعتبر « رذرفورد » مرجعاً وعالماً رائداً فى النشاط الإشعاعى والإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة ؛ فما من سؤال دار بخلد العلماء إلا وقد وجد له حلا علميا معززاً بالتجارب العملية ومدعما بالنظريات المفسرة .

حياته العلمية :

قضى « رذرفورد » حياته فى وقت بلغت فيه البحوث الفيزيقية قمة ازدهارها ، فقد تقدمت تقدماً مثيراً فيه كثير من التطور والإكتشافات والابتكارات . وبعمق تفكيره فى تركيب الذرة اهتدى إلى وضع نموذج لها كان أولى خطوات التقدم فى العهد الذرى ؛ ولما لم يتسن له تفسير بعض المشاهدات العملية بتطبيق القوانين المعروفة وقتئذ على نموذجه هذا تدارس الأمر مع زميله الأستاذ « بوهر » الذى تولى تعزيز نموذج « رذرفورد » للذرة مدعما إياه بالأفكار الجديدة المتحررة من قيود القوانين المعروفة ومستخدماً الحديث من نظريات « الكم » ومطبقا تلك النظريات على حركات الجسيمات المكونة للذرة مخالفاً بذلك ما تعارف عليه العلماء فى علم الفيزيقا وقتئذ .

نظرية « رذر فورد » لتركيب الذرة :

درس « رذرفورد » التظريات التى وضعها العلماء قبله عن تركيب الذرة وعرف مواطن الضعف بها ، وعلى هدى تلك الدراسات وضع نموذجه لتركيب الذرة . فقد فكر « طومسون » فى نموذج للذرة بعد اكتشافه للإلكترون وإثبات وجوده بالذرة . وقد تتابعت النظريات فى تركيب الذرة لعل العلماء يجمعون على صورة مقبولة لشكل الذرة وتركيبها تثبتها المشاهدات وتعززها نتائج التجارب التى عمت الكثير من معامل الفيزيقا بالعالم . وقد كان من الواضح أن الذرة لتعادلها كهربائيا تحمل شحنتين كهربائيتين مختلفتين : الأولى سالبة وهى شحنة الإلكترونات التى ثبتت عمليا ولا شك فى وجودها بالذرة ، وتبعاً لذلك لا بد من وجود شحنة موجبة تساوى فى مقدارها شحنة الإلكترونات ويحملها الجزء الثانى من الذرة الذى مازال غامضاً حينئذ . وبمجهود غير يسير وبتجربة ناجحة استنتج « طومسون » أن عدد الإلكترونات بالذرة يساوى وزنها الذرى ، ولكن أثبت « باركلا » فى عام ١٩١١ عكس هذا وأوجد أن عدد الإلكترونات بذرات العناصر الخفيفة يساوى نصف الوزن الذرى ماعدا ذرة الهيدروجين التى بها إلكترون واحد . وحيث أن الذرة متعادلة كهربائيا فإن عدد الشحنات الكهربائية الموجبة يكون قد تعين بصفة مبدئية وهو نفس عدد الإلكترونات . وكى تحتفظ الذرة داخلها بشحنتين كهربائيتين مختلفتين ولا تتلاشيان فانه لابد من وجود الإلكترونات السالبة بجانب الشحنات الموجبة فى حالة مستقرة ، فلا ينجذب الإلكترون نحو شحنة موجبة فيلتصق بها وتتلاشى شحنته ، ولا بد من أن تكون الإلكترونات فى حالة سكون أيضاً . وقد أعلن « طومسون » عن احتمال وجود الشحنة الموجبة فى كرة مقفلة بالذرة موزعة توزيعاً منتظماً عليها وتتخللها الإلكترونات فى مواضع ثابتة بفعل قوى التجاذب عليها من جميع الجهات .

على ضوء هذه الإفتراضات وقصورها عن تفسير الظواهر الفيزيقية الذرية ، وضع « رذرفورد » نموذجاً للذرة يعتبر نقطة الابتداء وفاتحة تفكير جديد انتهى بالنموذج الذرى الذى وضعه الأستاذ « بوهر » وأقره العلماء .

افترض « رذرفورد » أنه بدلا من توزيع الشحنة توزيعاً منتظما على كرة اعتبرها « طومسون » النواة

فإنها تتركز فى منطقة غاية فى الصغر قطرها أقل من جزء من مليون مليون من السنتيمتر ، وسميت هذه المنطقة فيما بعد بالنواة . ويحيط بهذه النواة الإلكترونات فى ترتيب ما يحقق نتائج التجارب العملية . وقد وضع « رذرفورد » نموذجاً للذرة وهو أن ذرة الهيدروجين ما هى إلا مجموعة كالمجموعة الشمسية تتكون من نواة موجبة يدور حولها إلكترون سالب التكهرب كما تدور الأرض حول الشمس . بهذا التصور يكون الإلكترون واقعاً تحت تأثير قوتين متضادتين هما :

(ا) قوة الجذب بين الإلكترون سالب التكهرب والنواة موجبة التكهرب وتعمل على الإلكترون فى اتجاه مركز دائرة المدار حيث يتركز مركز الجذب ،

(ب) قوة الطرد المركزية التى تؤثر عليه إلى الخارج فى اتجاه نصف القطر الواصل من النواة إلى الإلكترون . وعندما تتعادل هاتان القوتان فإن الإلكترون يدور حول النواة فى مدار ثابت ويظل به مالم تؤثر عليه عوامل خارجية أو ينتقل من مدار إلى مدار .

وحسب قوانين الحركة نجد أن الإلكترون يجذب نحو النواة فيتسارع نحو المركز بعجلة متزايدة ، وبتطبيق قوانين النظرية الكهرمغنطيسية وجد « رذرفورد » أن هذه العملية تحتم أن يفقد الإلكترون جزءاً من طاقته عن طريق الإشعاع فيقترب من النواة نتيجة لهذا الإشعاع حتى تفنى الطاقة ، ومعنى هذا أن ينبعث من الذرة طيف مستمر ، وهذا مالا يحدث إذ ينبعث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة لا استمرار فيها ؛ كانت هذه إحدى العقبات التى لم يتمكن « رذرفورد » من التغلب عليها بما هو معروف من قوانين الفيزيقا . ولما عرض « رذرفورد » على زميله وصديقه الأستاذ « بوهر » متابعة دراسة ذلك النموذج علّه يجد افتراضاً لحل ما صادف « رذر فورد » من قصور نموذجه الذرى بصورته هذه من تفسير المشاهدات العملية ، تابع « بوهر » التفكير فى نموذج « رذرفورد » وتحرر من قيود القوانين المعروفة ووضع افتراضات جديدة غريبة طبقت على نموذج « رذر فورد » ؛ وكانت إضافات « بوهر » هى أن كمية التحرك للالكترون الدوّار حول النواة هى كمية ثابتة أو مضاعفات هذه الكمية ، وبذلك أمكن تفسير انبعاث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة ، كما عززت تلك الافتراضات المشاهدات العملية .

النشاط الإشعاعى

خلال ثلاث سنوات متتالية فى أواخر القرن التاسع عشر قدم العلماء للإنسانية ثلاثة اكتشافات غاية فى الأهمية ، ففى عام ١٨٩٥ اكتشف « رونتجن » « أشعة أكس » التى مهدت السبيل للتعرف على ظاهرة النشاط الإشعاعى تلك الظاهرة التى اكتشفها « بكريل » الفرنسى فى عام ١٨٩٦ ، وثالثها هو إثبات « طومسون » ، « فيشرت » ، « كوفن » وجود الإلكترون خارج حيز الذرة فى عام ١٨٩٧ .

اكتشافه

أجرى « هنرى بكريل » تجربة قلبت البحوث الذرية رأساً على عقب جعلت فى الإمكان استخدام الطاقة الذرية الآن . فبينما كان العلماء فى ذلك الوقت مشغولين بأشعة أكس والجهود مبذولة لدراستها ومعرفة مصدرها ، أعلن « بكريل » أن أشعة أكس أو أية أشعة مماثلة ممكن أن تشع من معادن أرضية بعد تعرضها مدة لأشعة الشمس ولإثبات ذلك عرض مواد مختلفة لأشعة الشمس ثم درس تأثيرها على الألواح الفوتوغرافية ، وكم كانت دهشته عند ما اكتشف

بطريق الصدفة أن بعض المعادن تؤثر على الألواح الفوتوغرافية تأثيرات تشابه تأثير أشعة أكس عليها ولو أنها لم تعرض لأشعة الشمس ، كما تنفذ فى طبقة سميكة من مادة لا تسمح بمرور الضوء، هذه المواد كانت إحدى مركبات اليورانيوم . واستنتج أن هناك أشعة نفاذة غير منظورة تشابه أشعة أكس تنبعث من معدن اليورانيوم، هذه الظاهرة الجديدة سميت « النشاط الإشعاعى » .

« آل كورى » يبحثون فى النشاط الإشعاعى

والخواص الإشعاعية لليورانيوم وغيره من المواد سرعان ما وجد أنها نتيجة التغيرات السريعة داخل الذرة ، وكل المحاولات التى بذلت لإيقاف تلك التغيرات بالطرق الطبيعية المعروفة كتأثير الحرارة والبرودة والتفاعلات الكيمائية لم تنجح ولم تحد من قوة نشاطها الإشعاعى ، وكما نعرف لا يتعدى تأثير تلك المحاولات سحب الإلكترونات الخارجية التى تحيط بالنواة ، ولذلك استنتج على الفور — أن النشاط الإشعاعى لا بد وأنه تغييرات سريعة غاية فى السرعة تجرى فى مركز الذرة وتستمر هكذا حتى تنتهى المادة المشعة وتتحول إلى أخرى خاملة .

وعلى ضوء هذه الحقائق تابع «مارى» و« كورى» بحوثهما جرياً وراء استكشاف مواد مشعة جديدة . ولا يقل ما قام به « آل كورى » أهمية عن القنبلة الذرية الآن ، فقد ابتدآ بخمسة أطنان من « البتشبلند » وهو من المواد الخام الغنية باليورانيوم ، وحصلا على كمية ضئيلة من المادة الباحثين عنها ، وأهم عنصر حصل عليه « آل كورى » هو الراديوم المعروف بشدة نشاطه الإشعاعى .

الإشعاعات الذرية :

تنشأ الإشعاعات الذرية من اضطرابات نواة ذرة المادة المشعة فتنبعث من النواة :

(أ) أشعة ألفا : وهى عبارة عن جسيمات تحتوى كل منها على بروتونين ونيوترونين وتحمل شحنة كهربائية موجبة قدرها ضعف شحنة البروتون الموجبة ، وبانبعاثها من النواة تتحول النواة إلى نواة ذرة أخرى أقل منها فى العدد الذرى .

(ب) أشعة بيتا : وهى عبارة عن إلكترونات تكونت بالنواة نتيجة لتحلل النيوترون إلى بروتون وإلكترون ، فيبقى البروتون بالنواة ويحولها إلى نواة ذرة أخرى أكبر منها فى العدد الذرى ويتطاير الإلكترون ويسمى أشعة بيتا ، ولذلك فهى سالبة التكهرب ولا تختلف عن أشعة المهبط سوى أنها ذات طاقة عالية .

(ج) أشعة جاما : وهى أشعة كهرمغناطيسية كالضوء وأشعة إكس وتصاحب أشعة ألفا أو بيتا إذا لم يتحقق للنواة الإستقرار

مصدر النشاط الإشعاعى :

فى سنة ١٩٠٢ عزز « رذرفورد » و « سودى » النظرية القائلة بأن النشاط الإشعاعى يتسبب عن تحطيم الذرات ، وكان ذلك نتيجة بحوث أجريت على طبيعة الإشعاع المنبعث من المواد المشعة . ففى حالة الراديوم وجد أن جسيمات ألفا تنبعث منه ، وهذه الجسيمات مشابهة تماماً لنواة ذرة الهليوم ، إذ تتحطم ذرات الراديوم واحدة تلو الأخرى مشعة من داخلها جسيمات ألفا ، وكذلك ينبعث جزء من طاقة الراديوم المشع على هيئة أشعة جاما التى قلنا إنهما أشعة كهرمغناطيسية كالضوء ولكنها أقوى منه بكثير .

وذرات الراديوم المتحطمة لا تحتفظ بخاصية عنصر الراديوم بل تتحول إلى مادة أخرى جديدة هى غاز الرادون .

تحول العناصر عند الإشعاع

لقد بدأ التحول من عنصر الراديوم إلى غاز الرادون غريباً فى بادئ الأمر ولكن كان متوقعاً حسب تركيب الذرة السابق . فعندما تنفصل نواة الهليوم التى تتكون من « بروتونين » و « نيوترونين » من ذرة الراديوم تفقد الأخيرة شحنتين موجبتين فيترتب على هذا أن تفقد إلكترونين كذلك من سحب الإلكترونات الخارجيـة لتحتفظ بتعادلها الكهربى .

ولما كان العـدد الذرى للراديوم ٨٨ فان الذرة الجديدة تكون ذات عدد ذرى ٨٦ أى يحيط بها ٨٦ إلكترونا وبالرجوع إلى جدول العناصر نجد أن الذرة الجديدة ذرة غاز الرادون .

من ذلك نجد أن لدينا عنصراً يتحول إلى عنصر آخر من تلقاء نفسه ، ولذا يفسر النشاط الإشعاعى بأنه عملية تحول عنصر إلى آخر ينطلق أثناءها من داخل النواة جسيمات متناهية فى الصغر وبسرعة فائقـة . وبعد ملايين السنين ستتحول هذه المواد ذات النشاط الإشعاعى إلى رصاص وهو آخر مراحلها الخاملة .

كذلك إذا تحطمت ذرة الرادون فانه ينطلق منها جسيمات ألفا بسرعة تزيد على ٣٦ مليون ميل /ساعة وتكون طاقة حركتها غاية فى الكبر ، وكل ذرة واحدة تتحطم ينتج عنها طاقة على هـذا النمط أكبر من أية طاقة ناتجة من المفرقعات الكيميائية . فمقـدار الطاقة الذرية الممكن الحصول عليها على هيئة جسيمات ألفا السريعة المنبعثة من جرام واحـد من غاز الرادون تصل إلى ٨٠٠٠٠٠ كيلوات ساعة والوقت الذى تأخذه أية كمية من الراديوم ليتحول نصفها فقط إلى رادون هوى ١٦٠٠ سنة وبعد ١٦٠٠ سـنة أخرى يتحول نصف الباقى (أى ربع الكمية الأولى) وهكذا ؛ أما ذرات اليورانيوم التى تشبه الراديوم فى إشعاعها لجسيمات ألفا فانها تتلاشى بمعـدل أقل ، ويتحول نصف أية كمية منه فى ٤٥٠٠ مليون سنة ؛ وبجانب هذا توجد مواد مشعة أخرى تتلاشى سريعاً فى جزء من مليون من الثانية وهذه المواد غير المستقرة لا يمكن أن تبقى طويلا ولا توجد منفردة بل مع المادة طويلة العمر التى خلقتها وأوجدتها .

أما ذرات اليورانيوم التى تشع إشعاعات ذرية كالراديوم فإنه عند تحطمها تتكون مادة أخرى وهذه تتحطم أيضاً مكونة مادة مشعة ثالثة وهكذا تستمر عملية التحطيم وخلق مواد جديدة لا تقل عن ١٣ مادة مشعة حتى تصل إلى حالة استقرار — ويكون الرصاص هو المادة النهائية المستقرة . ولما كان العـدد الكتلى لنواة اليورانيوم ٢٣٨ فانه عندما تشع جسيمات ألفا ذات العدد الكتلى ٤ تتحول إلى ذرة عددها الكتلى ٢٣٤ ؛ وكلما حصل تغير حصل نقص فى العدد الكتلى الجديد فاليورانيوم ينتهى برصاص يسمى رصاص اليورانيوم عدده الكتلى ٢٠٦ .

والاكتينيوم ينتهى برصـاص يسمى رصاص الاكتينيوم عدده الكتلى ٢٠٧

والثوريوم ينتهى برصـاص الثوريوم عدده الكتلى ٢٠٨

وكل التأثيرات الكيميائية لهـذه الأنواع من الرصاص واحدة فهى تتحد فى العدد الذرى وتختلف فى العدد الكتلى ولذا فهى تسمى « نظائر » .

نصف العمر أو حياة النصف

تنبعث جسيمات ألفا وجسيمات بيتا وأشعة جاما من ذرات العناصر المشعة بحساب دقيق ، فهى تنطلق وفق معدلات منتظمة وبنسبة ثابتة بحيث يمكن حساب حجمها والتنبؤ بتناقص مقدارها وعمرها . فلكل مادة عمر زمنى معروف ، ويسمى الزمن الذى ينقضى

لتصل المادة المشعة إلى نصف كيتها « بنصف العمر » أو حياة النصف ، فمثلاً :

نصف عمر الكربون المشع ٥٧٠٠ عاما ، الفوسفور المشع ١٤,٣ يوما ،

واليود المشع ٨ أيام والراديوم ١٦٠٠ سنة واليورانيوم ٤٥٠٠ مليون سنة — وهناك من المواد المشعة ما هو قصير العمر ، فمنها ماعمره ثوان ، ومنها ماعمره دقائق ومنها ما عمره ساعات .

امتصاص الإشعاعات الذرية المنبعثة من المواد المشعة

تتفاوت درجة نفاذ الأشعة وقوة اختراقها للأجسام والمواد من شعاع إلى آخر ، فأشعة ألفا تمتصها قطعة من الورق وألواح رقيقة من الألومنيوم وأشعة بيتا تمتصها قطعة من ألومنيوم سمكها بضعة ملليمترات ، أما أشعة جاما وهي شديدة النفاذ وتحمل أكبر الأخطار فيمتص معظمها قطعة من الرصاص سمكها بضعة سنتيمترات .

أخطار الإشعاعات الذرية

تكون المواد المشعة مصدر خطر كبير على الإنسان والحيوان والنبات إذا لم نتخذ الطرق المأمونة للوقاية من إشعاعاتها ، ولو زادت كية الأشعاع التي تقع على الأجسام من مصدر مشع عن حدٍّ معلوم معروف متفق عليه دوليا ، فإنها تلحق أضراراً بالغة بالأعضاء المختلفة التي تتعرض لها فتسبب الحروق والسرطان وإخلال بناء الجسم وغيرها ، وفي حالات التعرض الشديد تؤدي إلى الوفاة في وقت وجيز حسب شدة الكمية .

أجهزة قياس الإشعاعات الذرية

كان لابد من قياس الإشعاعات الذرية لتوقي أخطارها والإفادة منها بطرق مألوفة ولذلك اخترع العلماء أجهزة لقياسها لمعرفة مقدارها . وقد اخترع العالمان « جيجر ومولر » جهازاً يسمى باسمهما « عداد جيجر » تقاس به كيات المواد المشعة مهما ضؤلت قيمتها ، ونظرية هذا الجهاز هي تحويل طاقة الإشعاعات الذرية إلى طاقة كهربائية على هيئة نبضة كهربائية يمكن تسجيلها ، ولما كانت كل نبضة مصدرها شعاع واحد أو جسيم واحد فإن عدد النبضات يساوي عدد الأشعة أو الجسيمات المنبعثة .

وهناك عداد آخر يسمى « العداد الوميضي » ونظريته هي تحويل طاقة الإشعاعات الذرية إلى طاقة ضوئيـة تؤثر على مهبط خلية ضوئية فتخرج منـه إلكترونات تنجذب سريعة نحو مصعد الخليـة محدثة تياراً كهربائيا على هيئة نبضة كهربائية يمكن تسجيلها وبالتالي يمكن عد الأشعة والجسيمات المنبعثة .

المواد المشعة صناعياً

وتسمى تلك المواد بالنظائر المشعة وهي تنتج من عناصرها المستقرة ، فالعناصر المتحدة في العدد الذري والمختلفة في العدد الكتلي تسمى بالنظائر — فمثلا في حالة نظائر الأكسجين نجد أن ذرة الأكسجين العادي عددها الذري ٨ وعددها الكتلي ١٦ إذ تحتوي على ٨ بروتونات ، ٨ نيوترونات وهناك ذرة اكسجين أخرى تحتوي على ٨ بروتونات ، ٩ نيوترونات (أي العدد الكلي = ١٧) وهذه لها كل الخصائص الكيميائية التي لذرة الأكسجين العادي ، وكذلك توجد ذرة أكسجين ثالثة عددها الكتلي (١٨) . وكل العنـاصر (وعددها يبلغ المائة) لها أكثر من ١٢٠٠ من النظائر يوجد مثلها في الطبيعة ٣٠٠ ، ومن النظـائر ما تبعث بإشعاعات ذرية كالراديوم وغيره من المواد المشعة وتسمى بالنظائر المشعة .

كان « جوليو وأيرين كوري » هما أول من حول العناصر الثابتة إلى نظائرها المشعة ومن ثم أطلق على

تلك الظاهرة « النشاط الإشعاعى الصناعى » ومنذ هذا الاكتشاف وعدد النظائر المشعة يتزايد يوماً بعد يوم حتى جاوز الألف بكثير .

وتنتج النظائر المشعة فى الأفران الذرية بقذف نواة العنصر بسيل من النيوترونات المتولدة بالفرن الذرى . فيدخل أحد هـذه النيوترونات إلى النواة ويستقر بها فيزيد عددها الكتلى مع الاحتفاظ بخواصها؛ ووجود النيترون بالنواة يجعلها فى حالة اضطراب ولا تهدأ إلا إذا بعثت بإشعاعات ذرية يمكن الاستفادة بهـا .

كما أن إحدى هذه التحويلات هى أن يتحول العنصر إلى نظيره المشع فيتحول مثلا الكربون إلى كربون ١٤ المشع ، الفوسفوز إلى فوسفور — ٣٢ لمشع ، ثم يفقد كربون ١٤ أشعة بيتا متحولا إلى نيتروجين ، ويفقد فوسفور ٣٢ أشعة بيتا متحولا إلى كبريت .

وهناك حالة أخرى من التحول عند القذف بسيل من النيوترونات وهى أن يتحول العنصر إلى عنصر آخر ولا يتحول إلى نظير له كما فى حالة النيتروجين فيتحول النيتروجين إلى كربون ١٤ والكبريت إلى فوسفور ٣٢ .

ثم يفقد كربون ١٤ : فوسفور ٣٢ إشعاعاتهما على النحو السابق .

مساهمات « رذر فورد » فى النظريات الأساسية للنشاط الإشعاعى

ساهم « رذرفورد » بالكثير فى الفيزيقـا الذرية والإشـعاعية والتجريبية وسنسرد بعضا من تجاربه العديدة التى اعتبرت أساسية وجديدة وقتئذ :

نقص سرعة جسيمات ألفا عند مرورها بالمواد

فى عام ١٩٠٦ درس «رذرفورد» النقص فى سرعة جسيمات ألفا عند اختراقها لشرائح رقيقة من الألومنيوم وكان يستخدم فى دراسته الألواح الفوتوغرافية وكان يستهدف الكشف عن بعض خصائص الذرات الأخرى . وقد وجد العلاقة بين سرعة الإشعاعات بعد اختراقها الشرائح المعدنية وسمك تلك الشرائح مما أدى إلى التعرف على خصائص تلك الإشعاعات .

عدُّ جسيمات ألفا

فى عام ١٩٠٨ أجرى « رذرفورد » و « جيجر » أولى التجارب لعد إشعاعات ألفا المنبعثة من المواد المشعة ؛ وتتوقف هذه التجربة على ما يحدثه جسيم ألفا من تأين عظيم على طول مساره أثناء مروره فى غاز ما مخلخل أى ذى ضغط منخفض . فقد جهزا عداداً يحتوى على غاز يتأين بمرور جسيم ألفا فيه متحولا إلى أيونات موجبة وأخرى سالبة ؛ وبوساطة لوحين يحملان شحنتين كهربائيتين مختلفتين من طرفى مصدر كهربائى أمكن جذب تلك الأيونات لها فسببت فى تحركاتها تياراً كهربائياً أمكن قياسه وكان دليلا على اختراق جسـيم ألفا للغاز المتأين . وبهذه التجربة أمكن عد الإشعاعات المنبعثة من المواد المشعة؛وما زالت تستخدم تلك الطريقة حتى وقتنا هذا ؛ ومن عد تلك الإشعاعات أمكن إيجاد شدة النشاط الإشعاعى للمواد المشعة .

وبتلك الظاهرة تمكنا من عد جسيمات ألفا المنبعثة من جرام واحد من الراديوم ؛ وقد تحققنا من أن جرام واحد من الراديوم يبعث أشعة ألفا بمعدل ٣٫٧ × ١٠^١٠ جسيم فى الثانية . وقد اتخذ هذا العدد ليكون وحدة لشدة الإشعاعات المنبعثة من مصدر مشع ويسمى « الكيورى » .

كما أمكن « لرذرفورد » ، « بولتود » أن يعينا كمية الهليوم المنبعثة من جـرام واحد من الراديوم فوجداها ١٥٦ مم^٣ فى السنة .

أما التأثيرات الحرارية التى تنتج من تخلص جسيمات ألفا من طاقتهـا وتحويلهـا إلى حـرارة فقد عين

« رذرفورد » و « روبنسون » الحرارة التى تنتجها تلك الجسيمات ذات الطاقة العالية .

اكتشاف إحدى مكونات النواة

أما اتجاه الأشعة بعد اختراقها للشرائح فقد أجرى « رذرفورد » و « جيجر » و « مارزدن » فى بداية عام ١٩١٠ سلسلة من التجارب دلت على أن معظم تلك الجسيمات تخترق الشرائح دون تغير فى اتجاه حركتها بينما لوحظ أن الكثير من الجسيمات الأخرى قد انحرف بزوايا صغيرة وأن القليل قد انحرف بزوايا كبيرة تزيد عن ٩٠° أى ارتدت هذه الجسيمات إلى الاتجاه الذى صوبت منه . فكان هذا الارتداد الخلفى مرشداً ومنبئاً عن إحدى مكونات نواة الذرة التى ظلت سراً غامضاً وجزءاً لا يتجزأ حتى أدركها « رذرفورد » بفيض من بحوثه ودراساته العميقة المنتظمة . ولما كانت شحنة جسيم ألفا موجبة التكهرب (وتساوى ضعف شحنة الإلكترون) فإن التفسير المقبول لهذا الارتداد لأشعة ألفا حيث صوبت هو اقتراب جسيم ألفا من جسيم آخر مثله مشحون بنفس النوع من الكهرباء فيتنافرا عند الاقتراب ويرجع جسيم ألفا القذيفة فى الاتجاه الذى صوب منه ؛ كما أن نفاذ معظم جسيمات ألفا خلال الشرائح بانحراف صغير أو منعدم يمكن تفسيره بأن حجم تلك الجسيمات ضئيل بالنسبة للمسافة بين كل منها .

وقد أدت هذه التجارب إلى وضع « رذرفورد » نموذجه الذرى عام ١٩١١ ... وقد تطورت تلك الدراسات فعرفت شحنة النواة ونصف قطرها . كما أصبح فى الإمكان تحطيم النواة صناعياً بقذفها بجسيمات ألفا . ومن مختلف التجارب وجد أن نصف قطر نواة ذرة يتناسب مع الجذر التكعيبى لعددها الكتلى ، وقيمة نصف القطر ينحصر بين ١,٤ × ١٠$^{-١٣}$ سم وأقل من سبعة أمثاله .

الشحنة النوعية لجسيمات ألفا

فى عام ١٩١٤ أجرى « رذرفورد » مع « روبنسون » تجربة لتعيين الشحنة النوعية لجسيمات أشعة ألفا بدقة فائقة وذلك بتعيين انحراف أشعة ألفا عند مرورها فى مجال مغناطيسى قوى منتظم بعد انبعاثها من مادة مشعة واستقبالها على لوح فوتوغرافى يصور مسارها وتأثيرها . وكانت المادة المشعة واللوح الفوتوغرافى فى محتوى مفرغ تفريغاً تاما من الغازات . وقد كررا هذه التجربة مستخدما لوحين معدنيين متوازيين متصلين بطرفى مصدر كهربائى عالى ثابت فحصلا على نفس القيمة للشحنة النوعية (الشحنة النوعية تساوى الشحنة مقسومة على الكتلة) .

طبيعة جسيمات ألفا

وعلى طبيعة وخصائص ومكونات أشعة ألفا أجرى مع « رويلز » العديد من التجارب التى أدت إلى حقيقة تلك الأشعة ، فقد أثبتا أن جسيم ألفا إن هو إلا ذرة الهيليوم المكونة من بروتونين ونيوترونين وتحمل شحنتين موجبتين .

تفتت نواة النيتروجين وعناصر أخرى

إن الفضل الأول لإمكان تحويل عنصر إلى آخر تحويلا صناعياً يرجع إلى « رذرفورد » إذ أجرى فى عام ١٩١٩ تجربة أثبتت أن نوى النيتروجين إذا قذفت بجسيمات ألفا المنبعثة من مصدر مشع فإنها تتفتت وتنتج نوى الأكسجين وبروتونات أبى نوى الهيدروجين . وتتمثل عملية التحويل بالمعادلة النووية الآتية :

نيتروجين + هيليوم ←— أكسجين + هيدروجين+طاقة

وقد كرر تلك التجربة على الألومنيوم والبورون والفلورين والصوديوم والفوسفور فحدث

لنواها ما حدث لنوى النيتروجين من تفتت عند قذفها بجسيمات ألفا . وذلك يثبت للعالم أن «رذرفورد» قد أجرى أولى التجارب الناجحة عن التفتت الاصطناعي للنوى أي تحويل العنصر إلى عنصر آخر .

نظريته عن تركيب النواة المشعة

اقترح «رذرفورد» عام ١٩٢٧ نظرية لتركيب النوى المشع ليفسر أصل أشعة ألفا . فقد افترض أن نواة الذرة المشعة تحتوى على قلب (مركز) نصف قطره يقل عن ١٠-١٢ سم يحيط به — عن بُعْد — عدد من التوابع المتعادلة محددة بمدارات تسمى مدارات «الكم» في مجال النواة المركزية ، وبعض هذه التوابع عبارة عن جسيمات ألفا المتعادلة بالإلكترونات المرتبطة بها ارتباطاً أكثر من مثيلاتها بذرات الهليوم . وتحتفظ بوجودها داخل مجال النواة بظاهرة الاستقطاب وغيرها . وحسب نظرية «رذرفورد» تتفتت النواة المشعة بهروب أشعة ألفا المتعادلة التابعة وانبعاثها من مدارها حول النواة ؛ وعندما تصل أشعة ألفا المنبعثة مسافة معينة من النواة حيث يكون مقدار المجال الكهربائي للنواة حرجاً فإن الإلكترون التابع لأشعة ألفا ينفصل عنها ويرجع ثانية للمركز ، وتصبح أشعة ألفا موجبة التكهرب . وقد حسبت طاقة تلك الجسيمات فوجدت أنها لا تفترق عن القيمة التي تثبتها التجارب العملية . وقد سادت تلك النظرية مدة ولو أنها قصرت عن تفسير بعض الظواهر الفيزيقية . ومما يذكر أن «انسكوج» قد وضع في نفس العام نظرية تشابه هذه النظرية في خطوطها العريضة .

بالإضافة إلى ما سلف ذكره من البحوث التي أجراها «رذرفورد» إمّا منفرداً أو مع مساعديه فإنه كان دائب البحث والدراسة وخاصة عن كيفية إنبعاث جسيمات بيتا وإشعاعات جاما التي تخلق نتيجة لتحولات داخل النواة نفسها ؛ كذلك عن طيف بيتا وطيف جاما ، وغير ذلك مما لا حصر له من موضوعات النشاط الإشعاعي .

وفي ختام هذا المقال يمكن القول أن العالم الفيزيقي «رذرفورد» كرّس حياته لخدمة العلم ؛ وكان مثلا يحتذى به ورائدا من طليعة علماء العصر الذري الذي نرجو أن يكون عصر رخاء للإنسانية وإزدهار للعلم لخدمة السلام ورفاهية البشرية .

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة

لأبي الريحان محمد بن احمد البيروني

بقلم

الدكتور احمد محمود الساداتي

الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

كان العرب قبل الإسلام ، على معرفة غير قليلة بالهند وأحوالها عن طريق تجارهم الذين اضطلعوا بمقايضات منتجات تلك البلاد وحملوها في مواخرهم من شاطئ الهند الغربي إلى جنوب الجزيرة العربية ، ولم تكن رحلة الشتاء والصيف التي ورد ذكرها في القرآن الكريم إلا إحدى رحلات هذه التجارة .

كذلك وقف العرب القدماء على جانب من حضارة الهند وما بها من ثقافات عن طريق المدارس العلمية الساسانية بأرض الفراتين وكان ينهض بالتدريس فيها حكماء الهنود واليونان . وعلى أيدي أطباء الهنود بمدرسة جند سابور نبغ من بين طلابها من العرب الحارث بن كلدة الثقفي حتى ذاعت شهرته ببلاد فارس .

وفتح المسلمون بلاد الشام ومصر وتوغلوا في فارس شرقاً ، وتخطت جيوشهم شمال أفريقية إلى بلاد الأندلس في الغرب . وبهمة القائد العربي الحجاج بن يوسف الثقفي استولى العرب على إقليم السند أواخر القرن الأول الهجري يقودهم محمد بن القاسم الثقفي ، ولم يكن قد بلغ العشرين من عمره بعد ، ويتنزل بتلك الأراضي المفتوحة جموعاً من اليمنيين والقيسيين ممن كانوا بصحبته ، فلا يمضي قرن على ذلك الفتح حتى ينتشر الإسلام في تلك الأصقاع على نطاق واسع ويظهر جيل من السنديين أنفسهم يحذقون العربية ويشتغلون بعلومها .

وبرغم توقف المسلمين عن المضي في فتوحاتهم الهندية حتى القرن الرابع الهجري ، وعلى صغر الرقعة المفتوحة من الأرض ، فقد جنت الثقافة الإسلامية مكاسب عظيمة في مختلف فنون المعرفة باتصالها بالهند من جديد حتى ليقول بحق المؤرخ E. B. Havell في كتابه (History of the Aryan Rule in India, pp. 254–56) بأن المسلمين مدينون للهنادكة أولا — لا لليونان — بكثير مما وصلهم من ألوان الثقافة الجديدة في فجر حياتهم . ويؤيد رأيه هذا أن أول كتب في الفلك والرياضيات والطب حملت إلى بلاط الخلافة في بغداد وذلك أيام المنصور العباسي ، كانت هندية . ثم جاء البرامكة ، وكان آباؤهم سدنة بوذيين في الغالب ، فعنوا بأمر الهند في دولة العرب ، وأحضروا علماء طبها وحكمائها ، على حد قول صاحب الفهرست ، ورعوا حركة ضخمة لنقل تراث الهند إلى العربية ، لتبلغ الدراسات الهندية من بعد ذلك إلى أكمل وأوفى صورها عند أبي الريحان البيروني أعظم علماء عصره

بلا شبهة ، بعد أن جاب الهند سنين طويلة وحذق لغتها ، وخالط أهلها ، واستمع إلى بيان معارفهم من أفواه علمائهم ، وغاص فى بطون متونهم ، ليخرج على الناس من بعد ذلك بأول وأوفى ما كتب عنهم ، بلسان عربى مبين ، وليكون كتابه هذا ، موضوع مقالنا ، هو فيما بعد الوسيلة إلى إطلاع العالم كله على هذا التراث الإنسانى الزخار .

ويلف الغموض سنى حياة هذا العالم الأولى فلا نعرف شيئاً يذكر عن أسرته أو عن صباه وما تلقاه فى أول عهده بالتعليم . وكل ما تسعفنا المراجع به أنه ولد فى ذى الحجة من عام ٣٦٢ ﻫ (سبتمبر ٩٧٣ م) بظاهر مدينة خوارزم (بيرون ، فارسى = ظاهر خارج ، عربى) باقليم خوارزم وهو خيوه الحالية . وقد أخطأ بعض من كتبوا عنه ، مثل ابن أبى أصيبعة والشهرزورى ، فنسبوه إلى بيرون (بارن القديمة) بالسند .

ويتبين كذلك من رسالته ، الفهرست ، فى بيان مقالاته وكتبه، أنه اتصل بثلاثة من أشهر علماء عصرهم كتبوا له باسمه جملة مقالات فى العلوم الطبيعية والرياضة والفلك فأناروا له بذلك طريق البحث ومهدوا له سبيل الصنعة ، وهم : أبو نصر منصور على بن عراق وأبو سهل عيسى بن يحيى المسيحى وأبو على الحسن بن على الجبلى .

والمعروف أن البيرونى رحل عن موطنه إلى الرى وهو فى العشرين من عمره ، ومنها قصد إلى جرجان حيث التقى بأستاذه الطبيب المنجم أبى سهل المسيحى . وفى رعاية أمير جرجان الزيارى قابوس بن وشمكير بدأ البيرونى التأليف ، وكتب باسم هذا الأمير كثيراً من المقالات والكتب . وفى مدة حكم هذا الأمير الثانية بعد عودته إلى بلاده (٣٨٨ — ٤٠٣ ﻫ) كتب البيرونى باسمه كتابه الكبير ، « الآثار الباقية عن القرون الخالية » وفيه يتناول تواريخ كافة الأمم والشعوب وحساب السنين عندهم مع ذكر أعيادهم ، وقد نشره المستشرق ادوارد ساخاو فى طبعات متعددة ، ويقع فى ٣٦٢ صفحة من القطع الكبير . وقد كتبه مؤلفه وهو فى التاسعة والعشرين من عمره وزاد فيه فيما بعد على ما سوف نشير إليه .

هذا ويشير المؤرخ أبو الفضل البيهقى فى تاريخه الفارسى ، الذى كتبه للسلطان مسعود الغزنوى ، إلى كتاب المسامرة فى أخبار خوارزم للبيرونى . ولولا ضياع هذا الكتاب لوقفنا على الكثير من سيرة هذا العالم الذى نكتب عنه .

ومن عبارة البيهقى التى نقلها عن هذا الكتاب يثبت لدينا أن البيرونى قد عاد إلى خوارزم عام ٤٠١ ﻫ هجرية ، إذ يقول أنه قضى سبع سنين فى خدمة أبى العباس المأمون بن المأمون آخر أمراء دولة المأمونيين ، وقد سقط على هذا الأمير بعض جنده عام ٤٠٧ ﻫ وقتلوه ، ليسارع عند ذلك صهره السلطان محمود الغزنوى بدخول خوارزم والانتقام من قتلته ويضم البيرونى إلى حاشيته .

وينقل البيهقى كذلك عن كتاب المسامرة ما يفيد بأن أبى الريحان البيرونى كان على صغر سنه موضع توقير وإجلال بخوارزم .

« حكى أبو الريحان أن خوارزمشاه ركب ذات يوم وكان ثملا فاقترب من حجرتى وأمر بمناداتى فتمهلت ، فأسرع بحصانه حتى باب حجرة نوبتى وأراد أن يترجل ، فقبلت الأرض وأقسمت أغلظ الإيمان حتى لا يفعل ، فقال « العلم من أشرف الولايات يأتيه كل الورى ولا يأتى » ثم قال « لولا الرسوم الدنيوية لما استدعيتك فالعلم يعلو ولا يُعلى » .

« ولعله قد طالع أخبار المعتضد أمير المؤمنين ، إذ قرأت فيها أن المعتضد كان يوماً فى البستان وكان يمسك

بيده ثابت بن قره ويسير معه ، وفجأة سحب يده ، فسأله ثابت : لماذا سحبت يدك يا أمير المؤمنين . فقال « كانت يدى فوق يدك والعلم يعلو ولا يعلى » والله أعلم بالصواب » .

(الترجمة العربية لتاريخ البيهقى ليحيي الخشاب وصادق نشأت ، القاهرة ١٩٥٦ ص ٧٣٤ — ٧٣٦) .

كذلك كان البيرونى محل ثقة شاه خوارزم الكاملة وموضع سره ، حتى عهد إليه بأن يستقبل رسول أمير المؤمنين القادر بالله فى منتصف الطريق إليه ويتسلم منه فى السر الخلع التى بعث بها إليه ويكتم خبرها ، إذ خاف أن يقف على أمرها السلطان محمود الغزنوى ويكتشف أن الأمير قد حصل عليها دون وساطته هو وشفاعته عنه فيغضب عليه وكان يخشاه أشد الخشية .

وتختلف الروايات عن أول اتصال هذا العالم بالسلطان محمود الغزنوى ، فمنها ما يقول بأن شاه خوارزم كان قد بعث به فى سفارة إلى محمود ومنها ما يقول بأن محمودا كان قد سأل صهره الخوارزمى أن يبعث إليه بأعلام بلاطه الأربعة وهم : أبو سهل المسيحى والبيرونى وأبو الخير وابن سينا . والمعروف أن أبا سهل وابن سينا كانا قد غادرا خوارزم قبل قدوم رسل محمود ، على أن ابن سينا لم يكن ليقبل بأية حال السير إلى غزنة ، ومحمود يعلم عنه ضعف العقيدة ، فضلا عما كان بينه وبين البيرونى من خصومة فى العلم شديدة مشهورة . وفى بلاط محمود التقى البيرونى بجملة من فلاسفة عصره وأدبائهم .

ولئن كانت المراجع تضن علينا بالتفصيل فى مثل هذه المواضع الخاصة من سيرة البيرونى ، إلا أنها تطلعنا فى الوقت نفسه اطلاعاً واسعاً على نشاطه العلمى الملحوظ وما أثمر من مؤلفات كثيرة العدد غزيرة المادة بلغ بها إلى أن صار من أعظم العلماء فى عصره ومن بعد عصره .

درس الرياضيات والفلك والطب ولم يقتصر على التأليف فيها وحسب بل وتناول كذلك الآداب والتاريخ واضطلع بتدوين أخبار الأمم وتواريخ العلوم .

° ° °

دفع البيرونى حرصه على سلامة منهجه العلمى إلى اتقان جملة من اللغات ومنها اليونانية والسنسكريتية فضلا عن الفارسية . فلقد كان يلتزم الرجوع إلى المصادر الأصلية فيما يكتب التزاماً صارماً تراه واضحاً جلياً فى كل ما كتب بلا استثناء . فها هو يتحدث عن تاريخ الطب عند اليونان فيذكر كبارهم من أمثال غورس وأبقراط وجالينوس وأسقليبوس ، حتى تمنعه ضعف الروايات التى بين يديه من المضى فى الحديث عن تلاميذهم حيث يقول « ولنضع فى هذا الجدول ما فى مقالة اسحق من غير أن نذكر تلامذتهم فلا فائدة فيه إذ لم ننقله عن خط سريانى أو يونانى يعطينا أماناً من التصحيف » .

وهو ، بعد ، فى قراءته لما يقع فى يده من الكتب يحرص كل الحرص على التثبت مما ورد فيها ، فها هو يريبه بعض ما يرويه أبو بكر بن زكريا الرازى عن مانى فلا تقعد به همته حتى يحصل على هذا الكتاب الذى أشار إليه صاحبه بعد أربعين سنة من البحث والاستقصاء ليعلن عند ذلك ، بانصاف العلماء ، أن الرازى قد خدع بما اطلع عليه وأنه هو نفسه ليس بخادع .

« ذلك أنى طالعت كتابه (أى الرازى) فى العلم الإلهى ، وهو يبادئ فيه بالدلالة على كتب مانى وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار . . . فحرضتنى الحداثة بل خفاء الحقيقة على طلب تلك الأسرار من معارفى فى البلدان والأقطار ، وبقيت فى تباريح الشوق نيفاً وأربعين سنة إلى أن قصدنى بخوارزم بجند من همذان متوسل بكتب وجدها . . . . وفيها مصحف قد اشتمل من كتب المانويه على . . . . ومن جملتها طلبتى سفر

الأسرار فغشيني له من الفرح ما يغشى الظمآن من رؤية الشراب . . . ثم اختصرت ما فى السفر من الهذيان البحت والهجر المحض ليطالعها مأووف بآفتى وسيعجل الشفاء منها ، فهذه حال أبى بكر (الرازى) ولست أعتقد فيه مخادعة بل انخداعاً لما يعتقده هو فيمن نزههم الله عن ذلك ولم يبخس حظه فيما رامه فالأعمال بالنيات وكفى بنفسه يومئذ عليه حسيباً » .

ولئن كان أسلوبه فى الكتابة لا تغلب السلاسة والسهولة عليه إلا أن الغموض لا يلفه ، وتراه ينفذ وشيكاً بعباراته القصيرة إلى لب الموضوع الذى يعالجه . وهو لا يتردد فى أن يعلن صراحة بأنه إنما يكتب فقط للخاصة من العلماء الذين يفرض فيهم الإحاطة التامة بمعارف عصره حتى جاءت المثالات فيها على النزر « إنى أخلى تصانيفى عن المثالات ليجتهد الناظر فيها ما أودعته فيها من كان له دراية واجتهاد وهو محب للعلم . ومن كان من الناس على غير هذه الصفة فلست أبالى فهم أم لم يفهم (ساخاو = مقدمة الآثار الباقية ص ٧٠) .

وأدى به نهجه هذا مع ميله الشديد إلى الجدل والمناظرة وما كان يصطنعه فيها من أسلوب ساخر عنيف إلى أن تعرض بذلك لمخاصمة كثيرين له فى زمانه وبعد زمانه ، حتى كان من كتاب التراجم من سكت عن الإشارة إليه ولو بكلمة واحدة ، ومنهم ابن خلكان .

وفى عصرنا هذا نرى أعلام المستشرقين يصفونه بأنه كان بطليموس عصره ويقررون أنه فاق كل علماء زمانه بمعرفته الواسعة العميقة فى الرياضيات والفلك وتقويم البلدان ؛ فضلا عما كان يتمتع به من قريحة نفاذة وما كان يصدر عنه من اتجاهات نقدية تشبه إلى حد كبير تلك التى عرفتها أوروبا فى عصورها الحديثة (مقدمة الآثار الباقية لساخاو) .

مقالات البيرونى وكتبه

كفى البيرونى الباحثين مشقة حصر مؤلفاته حين اضطلع هو نفسه باثبات غالبيتها الغالبة فى رسالته المعروفة بالفهرس : « أسماء الكتب التى اتفق لى عملها سنة سبع وعشرين وأربعمائة وقد تم من عمرى خمس وستون سنة قمرية وثلاث وستون سنة شمسية » . وهو يقدم لها بحديث ناقد يستعرض فيه كتب أبى بكر الرازى وآرائه .

ويبدأ فهرسه هذا بذكر ثمانى عشرة مقالة له أغلبها فى الفلك ، ومن بينها كتاب الوساطة بين أبى الحسن الأهوازى والخوارزمى ويقع فى ٦٠٠ ورقة وجوامع الموجود لخواطر الهنود فى حساب التنجيم وقد أتم منه ٥٥٠ ورقة .

ثم يصنف لنا من بعد ذلك أغلب مؤلفاته هذه فى تسعة أبواب هى :

١ — أطوال البلاد وعروضها ، وفيه خمس عشرة رسالة .

٢ — الحساب ، وفيه ثمان رسائل .

٣ — الشعاعات والممر ، وفيه أربع رسائل .

٤ — الآلات والعمل بها ، وفيه خمس رسائل .

٥ — الأزمنة والأوقات ، وفيه خمس رسائل .

٦ — المذنبات والذوائب ، وفيه خمس رسائل .

٧ — تحقيق منازل القمر ، وفيه كتاب واحد يقع فى ١٨٠ ورقة .

(ثم يذكر من بعد ذلك عشر مقالات فى خواص المعادن والهندسة والطبيعة والفلك) .

٨ — التنجيم وفيه ست رسائل .

٩ — ما يجرى مجرى الأحماض من الهزل والسخف وهى اثنتا عشرة رسالة مما نقلها عن الآداب الفارسية والهندية كحديث قسيم السرور وعين الحياة ، وحديث

صنمى الباميان ، أو ما تصدى فيه لدراسة أشعار العرب كقافية الألف من الاتمام فى شعر أبي تمام .

١٠ ــ العقائد ، ويشمل على كتاب واحد هو : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة للعقل أو مرذولة ويقع فى ٧٠٠ ورقة .

ويذكر من بعد ذلك خمسة كتب أخرى من بينها كتاب پاتنجل الذى نقله عن السنسكريتية وأفاد منه فى تأليف كتابه القانون المسعودى .

ويشير البيرونى من بعد ذلك إلى جملة كتب ورسائل له ذهبت عنه نسخها وسوادها . ويختم بيان كتبه هذا بالإشارة إلى كتب عشرة ورسائل أخرى لم يكن قد انتهى بعد منها ، ومنها القانون المسعودى والآثار الباقية عن القرون الخالية . وهذا الكتاب الأخير كان قد كتبه للأمير الزياري قابوس بن وشمكير ثم ما فتىء يضيف إليه كل ما يقع فى يده من مادته .

وما إن يفرغ من سرد ذلك كله حتى يفصح عن نيته فى كتابة مقالات أخري وترجمة كتب الهند بعون من الله لو تأخر الأجل وسلمت الحواس وصح البدن .

والبيرونى شديد الاعتداد بكل ما كتب حتى ما صنعه فى شبابه منه ، ولا يفوته أن يؤكد ذلك فى فهرسه حيث يقول : « ويجب عليك أن تعلم فيما عددته من كتبى مما عملته فى حداثتى وازدادت المعرفة بفنه بعد ذلك فلم أطرحه أو استرذله فانها جميعاً أبنائى والأكثر بابنه وشعره مفتون . . . . » .

ولا يسكت البيرونى عند بيان كتبه ومقالاته هذه حتى يذكر من بعد ذلك ما كتبه باسمه أساتذته الثلاثة أبو نصر بن عراق وأبو سهل بن يحيي المسيحى وأبو الحسن بن على الجيلى وهى أربع وعشرون رسالة فى مختلف نواحى المعرفة يقول عنها « إنها بمنزلة الربائب فى الحجور والقلائد على النحور لا أميز بينها وبين الأبناء » .

وتوفى أبو الريحان البيرونى فى رجب من عام ٤٤٠ هـ ديسمبر ١٠٤٨ م أى بعد مضى ثلاث عشرة سنة على تحريره لبيان كتبه هذا . وفى هذه السنوات كتب عشرات الرسائل الأخرى فبلغ بذلك عدد ما أمكن حصره من مؤلفاته جميعها ما يقرب من مائة وخمسين كتاباً ، أغلبها يتراوح عدد أوراقه بين المائتين والسبعمائة ورقة .

ويُجمع الشهرزورى فى كتابه نزهة الأرواح فى تاريخ الحكماء ، وياقوت الحموى فى الجزء السادس من معجمه وغيرهما على أن البيرونى كان « لا يكاد يفارق يده القلم وعينه النظر وقلبه الفكر إلا فى يومى النيروز والمهرجان من السنة لإعداد ما تمس الحاجة إليه فى المعاش من بلغة الطعام وعلقة الرياش » .

ويذكر هؤلاء كذلك أن السلطان مسعود الغزنوى كافأ البيرونى على كتابه القانون المسعودى بثلاثة جمال تنوء بأحمالها من الفضة ، فردها أبو الريحان واعتذر إليه عن قبولها بقوله « إنما نخدم العلم للعلم لا للمال » .

وقد جمع ظهير الدين أبو الحسن البيهقى من رجال القرن السادس (وهو غير البيهقى المؤرخ) جملة من مأثور أقوال أبي الريحان ضمنها كتاب تاريخ حكماء الإسلام (تحقيق محمد كرد على بدمشق ١٩٤٦) .

كتاب تحقيق ما للهند

غزا محمود الغزنوى الهند سبع عشرة مرة خلال سبعة وعشرين عاماً : ابتداء من عام ٣٩١ هـ - ١٠٠٠ م وأعجب بتلك البلاد حتى فكر فى الإقامة الدائمة بها . وظل أبناؤه يحكمون هناك قرابة قرنين من الزمان .

وبفتح محمود الجدّىّ لهذه البلاد يبدأ دور الحكم الإسلامى فيها وهو أظهر أدوار الهند التاريخية على الاطلاق ، وقد انتهى بضم البريطانيين تلك البلاد إلى مستعمراتهم منتصف القرن الماضى .

ويتجلى مظهر الإسلام بطبيعته ، كدين ومدنية ، واضحاً مشرقاً عند ذلك الفاتح الغزنوى حين كان يجالد بعسكره جند الهند فى حومة القتال ويناظر بعلمائه براهمتهم فى حلقات الدرس ومعه أبو الريحان البيرونى العالم بالسنسكريتية وآدابها

ولقد صاحب البيرونى محمود ثلاث عشرة مرة فى غزواته الهندية أتيح له فيها أن يحيط بعلوم الهند ويقرأ أسفارها ويخالط علماءها ، حتى إذا ما اطمأن إلى ما وقف عليه من مختلف فنون المعرفة عندهم وعرف بتقاليدهم ورسومهم وألم بمناهجهم فى البحث وطرائقهم فى إعمال الفكر ، خرج يعرض علينا فى سفره الكبير — موضوع مقالنا — حضارة الهند ومدنيتها عرضاً شاملا يتميز بدراساته النقدية العميقة المستفيضة .

والكثير مما يضمه هذا الكتاب من المعلومات القيمة لم يكن بالجديد على المسلمين فى ذلك الوقت فحسب ، بل لقد كان كذلك حتى بالنسبة للثقافة الأوربية فى العصور الحديثة على ما يشير إليه المستشرق الألمانى ادوارد ساخاو فى الصفحة الرابعة من المقدمة القيمة التى صدر بها هذا الكتاب حين نهض بتحقيقه ونشره أواخر القرن الماضى .

ولقد سبق البيرونى إلى وصف الهند سفير إغريقى ، وحاجان بوذيان من الصين .

أما السفير اليونانى فهو ميغاستين الذى بعث به سلوكس الأول عام ٣٩٥ ق . م إلى چندر اكُبتا مؤسس دولة الموريا ، بعد جلاء الإسكندر عن الهند ، يسأله تحويل مجرى التجارة الهندية من الطريق البحرى الذى يؤدى إلى البحر الأحمر فمصر ، إلى الطريق البرى عبر إيران والعراق والشام وكانت من أراضيه . ولم يبق لنا من وصف هذا السفير للهند إلا مقتطفات قليلة تشير إلى ازدهار الحضارة الهندية

(Cambridge Hist. of India 348, 467)

أما الحاجان الصينيان فهما فاهيان وهيون سانغ وقد قدما الهند فى القرنين الخامس والسابع الميلاديين على التوالى . وفى مذكراتهما وصف شيق لبلاط ملوك الهند وما كان به من فلاسفة وشعراء ، وما كان بتلك البلاد من جامعات ومنها جامعة تكسيلا المشهورة (الهند وجيرانها لول ديورانت ترجمة زكى نجيب محمود)

ويقرر الأستاذ بيلر (Buehler : Truebner's Record 1885 August, p. 63) بحق أن ما كتبه هؤلاء هو أشبه بما يكتب للصغار، فلا يقارن بما صنفه البيرونى فى ذلك .

وما يتميز به البيرونى عن هؤلاء ، مجتمعين ، أنه لم يدرس طبيعة هذه البلاد وأحوال سكانها فحسب بل ودرس كذلك لغتها وآدابها فى مختلف بيئاتها ووقف بنفسه على رسومها وتقاليدها . وهو فيما يكتبه عنها يعتمد على ما شاهده بنفسه وسمعه بأذنيه أكثر مما يعتمد على ما قرأه « إنما صدق قول القائل ليس الخبر كالعيان لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه فى زمان وجوده وفى مكان حصوله » .

وهو ينظر فى ذلك كله بعقل الرياضى الفيلسوف العارف بمناهج البحث عند أرسطو وأفلاطون وبطليموس وجالينوس ، لمّاح فى نقده ، عميق فى بحثه ، معتدل فى قصده ، متحر للحقيقة التاريخية ما وسعه ذلك ، حتى ليرضى الهنادكة إلى اليوم عن كتابه هذا الذى أطلعهم عموماً على الكثير من سالف أمجادهم وأشاد فيه بمدنيتهم ، وإن اختلفوا معه فى بعض المسائل .

* * *

انتهى البيرونى من تأليف كتابه هذا فى المحرم من عام ٤٢٣ هـ — ١٠٣١ م ، أى بعد مرور عام ونصف عام على وفاة محمود الغزنوى الذى جاء به من خوارزم إلى غزنه وصحبه معه فى غزواته الهندية . وبهذا يكون البيرونى قد بلغ الثامنة والخمسين من عمره حين فرغ من كتابه هذا .

والغالب أنه كتبه على فترات ثم أملاه فى صورته الأخيرة بغزنه . هذا والمعروف أن محمود قد صحب معه جملة من المهاريين الهنود إلى قصبة ملكه ساهموا فى إقامة منشآته بها — وكذلك فعل تيمور لنك من بعده بأربعة قرون — ولا يستبعد أن يكون نفر من أطباء الهند وحكمائها قد صحبوه إلى غزنة كذلك . ومن المقرر أيضاً أن أعيان الهنود كانوا يقصدون بلاط الغزنويين وينخرطون فى سلك حاشيتهم .

ولقد بلغ البيرونى بدراسته للسنسكريتية ما لم يبلغه غيره من علماء عصره فى مجال التحقيق العلمى . ذلك أن كل من كان يشتغل بعلوم اليونان مثلا فى عصره ، ومنهم ابن سينا ، كانوا يعتمدون على الترجمات السريانية دون الأصول الأولى لها فى الغالب .

ويتحقق لدينا تمكنه التام من لغة الهند بشواهد متعددة ترد فى كتابه . فهو يقول فى ص ٩ « وهى تشابه العربية بتسمى الشىء الواحد فيها بعدة أسام ، مقتضبة ومشتقة ، وبوقوع الاسم الواحد على عدة مسميات محوجة فى المقاصد إلى زيادة صفات . . . . وهى مركبة من حروف لا يطابق بعضها حروف العربية والفارسية بل لا تكاد ألسنتنا ولهاتنا تنقاد لإخراجها على حقيقة مخرجها . . . . ولا أيدينا فى الكتابة لحكايتها إلا بالاحتيال لضبطها بتغيير النقط والعلامات وتقييدها باعراب إما مشهور أو معمول » .

ويتكرر مثل ذلك عنده فى الصفحات ١٠ ، ١٢ ، ٨٢ ، ٢١١ . كما يلاحظ أنهم يعظمون الأسماء فى لغتهم بالتأنيث كما يعظمها العرب بالتصغير .

وثمة دليل آخر على تمكنه من هذه اللغة تراه حين يورد المصطلحات السنسكريتية الكثيرة وما يقابلها بالعربية مما يستنبطه لها على قاعدة رسمها « وذاكر من الأسماء والمواضعات فى لغتهم ما لا بد من ذكره مرة واحدة يوجبها التعريف ، ثم إن كان مشتقاً يمكن تحويله فى العربية إلى معناه لم أمل عنه إلى غيره ، إلا أن يكون بالهندية أخف فى الاستعمال فنستعمله بعد غاية التوثقة منه فى الكتابة ، أو كان مقتضباً شديد الاشتهار فبعد الإشارة إلى معناه ، وإن كان له اسم عندنا مشهور فقد سهل الأمر » ص ١٣ .

ومن أمثلة ذلك ، بسيط الريح سپرس وهو الملموس ، وبسيط النار روپ وهو المبصر (ص ٢١) وجاتك أى المواليد (ص ٤٨) ، ونشيش أى صاحب الليل ، ودجيشفر صاحب البراهمة ، وشيتانس اى بارد الشعاع (ص ١٠٦) .

وهو بعد حريص كل الحرص على التثبت اليقين فى كل ما ينقل أو يقرأ فلا يتردد فى طلب إيضاح ما يغمض عليه أو يتشكك فى صحته ، « وربما وقع فى خلدى من جهة أرباب المكتب والأخبار أنهم أعرضوا عن الترتيب واقتصروا على ذكر الأسامى، وأن النساخ تجازفوا فان المعربين لى بالترجمة كانوا ذوى قوة على اللغة وغير معروفين بالخيانة بلا فائدة » ص ١١٢ .

هذا والمعروف أنه ظهر بالهند ، نتيجة للفتح العربى للسند أواخر القرن الأول الهجرى ، طبقة من الهنود أنفسهم من أصحاب اللسانين ، يجيدون السنسكريتية لغتهم والعربية التى كتبوا بها (ضحى الإسلام لأحمد أمين أول ٢٤٢ — ٤٤) .

• • •

والنسخة التى كتبها أبو الريحان البيرونى بنفسه من هذا الكتاب عام ٤٢٣ ه قد ضاعت وكانت تقع فى ٧٠٠ ورقة . وأقدم نسخة خطية موجودة له يرجع تاريخها إلى عام ٥٥٤ ه / ١١٥٩ م أى بعد مرور ١٢٩ عاماً على تأليف البيرونى له .

وقام بنشر هذا السفر العظيم المستشرق الألمانى إدوارد ساخاو عام ١٨٨٧ م بعد أن اطلع على كافة

النسخ الخطية الموجودة له ، وبذل جهداً علمياً كبيراً فى تحقيقه ، كما قدم له بمقدمة طويلة قيمة .

ويقع الكتاب المطبوع فى ٣١٨ صفحة من الحجم الكبير (٢٩ × ٢٣ سم) . هذا عدا فهرسه فى ٤٦ صفحة ؛ وقد ظهرت له طبعات متعددة من بعد ذلك .

والبيرونى فى كتابه هذا يصطنع أسلوباً رياضياً خالصاً حين يعمد إلى التركيز الشديد فى كتابته مع ميل إلى استخدام قصار الجمل تنبنى الواحدة منها على سابقتها فى المعنى وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً فى تسلسل يبلغ به إلى ما يريد أن يقرره .

وما يصادف القارئ عنده من عبارات قد يغلب عليها الغموض ، تراها لا تلبث أن ينجلى لنا ما تحمله من المعانى حين نمضى فى المطالعة والاستقراء ، « ولكنه ربما يجئ فى بعض الأبواب ذكر مجهول وتفسيره آت فى الذى يتلوه » (ص ١٣) .

وتوفيق البيرونى الكبير فى تحديده لمدلولات كثير من المصطلحات والعبارات السنسكريتية فى أضيق حيز بأوضح لفظ عربى مبين فى الغالب ، إنما يقوم دليلا واضحاً على أنه كان صاحب ثروة لغوية عربية غزيرة مكينة من الألفاظ والتعاريف على السواء .

وبمقارنة أسلوب البيرونى فى هذا الكتاب بما سبقه فى كتبه الأخرى يتضح جلياً تطور إنشائه إلى الأفضل دواماً على مدار الزمن .

° ° °

يقسم البيرونى كتابه إلى ثمانين باباً أولها : « فى ذكر أحوال الهند وتقريرها أمام ما نقصده من الحكاية عنهم » ، وآخرها : « فى ذكر أصولهم (أى الهنود) المتخلية إلى أحكام النجوم والإشارة إلى طرقهم فيها » :

وهو فى هذه الأبواب الثمانين يتحدث عن معتقدات الهنود وشرائعهم وأحكام الفروض والعبادات عندهم كالمواريث والصيام والقرابين والكفاءات والحج والصدقات والأعياد والعقوبات والمباح من المطاعم والمشارب والمحظور منها .

كما يذكر نظام الطبقات فى مجتمعهم وأحكامه ، ويشير إلى ما عندهم من أنواع الخطوط وطرائق الكتابة ويعرفنا بتراثهم فى النحو والشعر وسائر العلوم ، ويصف لنا بلادهم ومعالمها الجغرافية .

ويسوق إلينا كذلك حديثاً طويلا عن علم الفلك عند الهنود يفصل فيه صورة الأرض عندهم وأصناف الشهور والسنين وتحليلها إلى الأيام مع ذكر مقياس الليل والنهار فى حسابهم . ويشير إلى أحكام الكواكب والنجوم ومراصدها عندهم ، ومقالاتهم فى المد والجزر والكسوف والخسوف .

وهو لا يكتفى بالحكاية فى كل باب من هذه الأبواب وإنما يقارن كذلك بين ما عند الهنود وما عند غيرهم من الأمم ويفيض فى ذلك إفاضة عالم متمكن غزير المادة آخذ بالأطراف .

فهو حين يقول بأن الهنود « يعتقدون فى الأرض أنها أرضهم وفى الناس أنها جنسهم وفى الملوك أنهم رؤساؤهم وفى الدين أنه نحلتهم وفى العلم أنه ما معهم » (ص ١٠) ، يأبى إلا أن يكون منصفاً فى بحثه ، برغم ما لحظه من تعاليهم عليه ، فيقرر بأن أوائلهم لم يكونوا بهذه المثابة من الغفلة « فهذا براهمن أحد فضلائهم يقول بأن اليونانيين وهم أنجاس لما تخرجوا فى العلوم وأنافوا فيها على غيرهم وجب تعظيمهم » .

وعلة اعتبار الهنود من سواهم أنجاساً هى كما يراها البيرونى لقتلهم البقرة وذبحها وأكلهم لحمها . ويقول بأن تقديسها كان أصلا بوصفها حيوانا نافعا يخدم فى الأسفار وينقل الأثقال ويفيد فى الفلاحة والزراعة ويمد الناس بألبانه . ثم يشير من بعد ذلك (ص ٢٧١) إلى حكيم آخر من حكماء الهند عارض هذه التفرقة « قال باسديو فى طلب الخلاص : إن العاقل قد تساوى عنده

البرهمي وچندال ، والصديق والعدو ، والأمين والخائن ، والحية وابن عرس . فان كان العقل هو الذى سوى فالجهل هو الذى فصّل وفضل ؟ .

ويقول فى ذلك ، على ضوء مشاهداته ، بأن الإماتة فى الأصل محظورة عليهم بالإطلاق ولكن الناس يقرمون إلى اللحم ويُنبذون فيه وراء ظهورهم كل أمر ونهى .

ويقسم الهنادكة الخلائق إلى أجناس ثلاثة هي على ما ورد فى كتاب سانك (ص ٤٣) : الروحانيون فى الأعلى ، والناس فى الوسط ، والحيوانات فى الأسفل .

ولا يكتفون بذلك حتى يسلكوا أبناء جنسهم فى طبقات أربع علياها البراهمة ، وهم نقاوة الجنس ولذلك صاروا عندهم خيرة الإنس ، والطبقة التى تتلوهم هى كشتر (الأكشترية) ورتبتهم عن رتبة البراهمة غير متباعدة جداً ، ودونهم بيش (الويشية) ، وهاتان الطبقتان الأخيرتان متقاربتان . وأحط هذه الطبقات هي شودر .

ويقول باسديو إن البرهمن يجب أن يكون وافر العقل بادى النظافة مقبلا على العبادة مصروف الهمة إلى الديانة .

وأن يكون كشتر شجاعاً ذلق اللسان مهيباً فى القلوب غير مبال بالشدائد . وأن يكون بيش مشتغلا بالفلاحة واقتناء السوائم والتجارة . وأن يكون شودر مجتهداً فى الخدمة والتملق متحبباً إلى كل واحد بها . وبهذا تضم هذه الطبقات رجال الدين ، ورجال الحرب ، والتجار وأصحاب الأراضى ، والصناع والعمال .

أما من عداهم فهم المنبوذون وهم هادى ودوم وچندال وكلهم جنس واحد ، ويتعاطون أدنأ الحرف . وهم يرجعون إلى اختلاط بعض أبناء الطبقات الأولى الثلاث بالشودر ، وهم بذلك منفيون منحطون (ص ٤٩ ، ٥٠) ، لا يطاعمهم غيرهم أو يخالطهم .

ويفيض البيرونى من بعد ذلك فى بيان المراحل التى يمر بها البرهمن فى حياته الدينية وما يمارسه من الطقوس وما يجوز له أن يشتغل به من الأعمال وما لا يليق ، وينتقل من بعد ذلك إلى شرح أحوال كشتر وبيش . أما شودر فيذكر عنه بأنه للبرهمن بمثابة عبد يتصرف فى أشغاله ويخدمه . وكل عمل يخص البرهمن من التسابيح وقراءة بيذ (الكتاب المقدس) وقرابين النار فهو محظور عليه ، حتى أنه وبيش إن صح عليهما قراءة بيذ رفعهما البراهمة إلى الوالى فقطع لسانهما . أما ذكر الله وعمل البر والصدقة فهو غير ممنوع عنه . وكل من تعاطى ما ليس لطبقته أن يتعاطاه كالبرهمن التجارة وشودر الفلاحة فهو آثم (ص ٢٦٧ — ٢٧١) .

وهو فى حديثه عن معتقدات الهند يذكر ما يروج عندهم فى ذلك من الخرافات والأوهام ، ويشير إلى فرقة الشمنية عندهم وكانت على بغضاء شديدة للبراهمة ؛ وقد انتشرت تعاليمها فى خراسان وفارس والعراق وبلغت الشام ، حتى ظهر زرادشت ودعا بالمجوسية فاحتلت مكانها . ويقرر بوضوح لا لبس فيه اعتقاد الهنود فى وحدانية الله ويسرد علينا آراءهم فى صفاته جل جلاله . ويبدو التوحيد عندهم جلياً فيما ينقله عنهم حين يحكى عن ندوة لبعض حكمائهم سأل فيها أحد ملوكهم عن معنى من المعانى الإلهية ، فيجيبه الحكيم ، نقلا عن براهمن « إن الله هو الذى لا أول له ولا آخر لم يتولد عن شىء ولم يولد شيئاً إلا ما يمكن أن يقال أنه هو ولا يمكن أن يقال أنه غيره ، وهل يمكن إدراك معرفته حتى يعبد حق عبادته إلا بالاشتغال به عن الدنيا بالكلية وإدامة الفكر فيه » (ص ٣٨) .

ويبسط لنا البيرونى نظرية التناسخ عند الهنود بسطاً كافياً فى كتابه ، وينقل عنهم أن الأرواح غير مائتة ولا متغيرة وإنما تتردد فى الأبدان . ويذكر لنا كذلك أن مانى حين نفى من إيران فدخل أرض الهند نقل

التناسخ منهم إلى نحلته ، وأن الصوفية قد تأثروا بهذه النظرية إذ يجيزون حلول الحق فى الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى ومنهم من يجيزه فى كل الكائنات (ص ٢٤ – ٢٧) .

كما يحدد التعريف بالصوفية فى رأيه فيقول فى ص ١٦ «السوفية وهم الحكماء ، فان سوف باليونانية الحكمة وبها سمى الفيلسوف بيلا سوبا أى محب الحكمة ، ولما ذهب فى الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم ، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلى الصُّفة وأنهم أصحابها فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم صحّف بعد ذلك فصيّر من صوف التيوس»

وينقل البيرونى إلينا قدراً من عادات الهنادكة ورسومهم القديمة فيقول بأنه لا يفرق بين الزوجين إلا الموت إذ لا طلاق لهم ، وأن القانون فى النكاح عندهم أن الأجانب أفضل من الأقارب ، وما كان أبعد فى النسب من الأقارب فهو أفضل . ومنهم من يرى عدة النساء بحسب الطبقات حتى يكون للبرهمن أربعاً ولكشتر ثلاثاً ولبيش اثنتين ولشودر واحدة . ويجوز لكل واحد من أهل الطبقات أن يتزوج فى طبقته وفيما دونها ، ولا يحل له أن يتزوج من طبقة فوق طبقته ، ويكون الولد منسوباً إلى طبقة الأم (٢٧٨) .

والمرأة إذا مات عنها زوجها فليس لها أن تتزوج ، وتُقبل على حرق نفسها خوف الزلل ما لم يكن لها ولد يتكفل بصيانتها وحفظها .

والأصل فى المواريث عندهم سقوط النساء منها ما خلا الإبنة فان لها ربع ما للابن ، وجهازها من ميراثها . أما الزوجة فان آثرت الحياة ولم تحرق نفسها كان على الوارث رزقها وكسوتها ما دامت (ص ٢٨١)

والدعاوى عندهم تسمع بالكتاب المكتوب على المدعى عليه ، فان لم يكن فالشهود بغير كتاب ، ولا أقل فى عددهم من أربعة فما فوقها ، إلا أن تكون عدالة الشاهد مقررة عند القاضى فيجيزها ويقطع بشهادة ذلك الواحد من غير أن يترك التجسس فى السر والاستدلال بالعلامات فى العلانية وقياس بعض ما يظهر له إلى بعض والاحتيال لاستنباط الحقيقة ؛ فان عجز المدعى عن البينة لزم المنكر اليمين (٢٧٩) .

والبيرونى حين يتحدث عما عند الهنود من تراث ضخم يناقش تعريفهم للعلم بأنه هو طريق الخلاص : وما يتبع ذلك من قولهم بأن الأوجه التى يحصل بها العلم للعالم هى ثلاثة : أحدها إلهام بلازمان مع الولادة والمهد ، والثانى بالهام بعد الولادة ، والثالث بتعلم وبعد زمان كسائر الناس . وقولهم كذلك أن الوصول إلى الخلاص بالعلم لا يكون إلا بالنزوع عن الشر (ص ٣٦)

وهو يحصى لنا كذلك الكثير من كتبهم فى الفلك والرياضة والنجوم وما عندهم من آلات دقيقة ومقاييس وموازين وما يستخدمونه من أدوات فى الكتابة .

هذا كما يقارن بين عروضهم والعروض العربى ويذكر أنواع الشعر عندهم .

ويلاحظ أن الهنود يسمون الشىء الواحد بأسماء كثيرة جداً ، والمثال الشمس فانهم سموها بألف اسم . على ما ذكر ؛ كتسمية العرب الأسد بقريب من ذلك ؛ وهو عنده من أعظم معايب اللغة (ص ١١٢) .

ويشير فى حديثه عن كتبهم أنهم يرون كتابتها نظماً فى الغالب ، إذ يرون أن المنثور أقبل للفساد من المنظوم فضلا عن أن ذلك مما يسهل استظهارها (ص٦١ ؛ ٦٦) . (وبهذا يكون العرب قد قلدوا الهنود فى ذلك)

ويتحدث البيرونى حديثاً مستفيضاً عن ملامح الهند الجغرافية فيصف أنهارها ومخارجها وممراتها ، وجبالها وما يرويه الناس من أقاصيص عنها ، ويرسم حدود ممالكها وما بها من مدن ، ويحدد لكل مكان يذكره موقعه الجغرافى وموضعه على خطوط الطول والعرض .

ويتوهم بعض المستشرقين خطأه فى تحديد مواقع أماكن بعينها ، ومن ذلك ما ذكره Elliot فى الجزء الثانى من كتابه فى تاريخ الهند (ص ٣) حين يقول بأن البيرونى يذكر تانيشر فى الدوآب مما يدل على أنه لم يسافر إلى الشرق من لاهور .

ولم يفطن هذا المؤرخ إلى أن بالهند كثيراً من الأماكن التى تشترك فى اسم واحد . من ذلك حيدر آباد نجدها مدينة فى الدكن وأخرى فى السند ، ثم الله آباد وجلال آباد وتعرف بهذه الأسماء جملة مدن فى جهات متفرقة بشبه القارة الهندية .

النموذج الأول

الباب الثانى « فى ذكر اعتقادهم فى الله سبحانه » .

إنما اختلف إعتقاد الخاص والعام فى كل أمة بسبب أن طباع الخاصة ينازع المعقول ويقصد التحقيق فى الأصول ، وطباع العامة يقف عند المحسوس ويقنع بالفروع ولا يروم التدقيق وخاصة فيما افتنت فيه الآراء ولم يتفق عليه الأهواء . واعتقاد الهند فى الله سبحانه أنه الواحد الأزلى من غير ابتداء ولا انتهاء ، المختار فى فعله ، القادر الحكيم الحى المحيى المدبر المبقى الفرد فى ملكوته عن الأضداد والأنداد ، لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شىء .

ولنورد فى ذلك شيئاً من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشىء المسموع فقط . قال السائل فى كتاب باتنجل : من هذا المعبود الذى يُنال التوفيق بعبادته ؟ قال المجيب : هو المستغنى بأزليته ووحدانيته عن فعل لمكافأة عليه براحة تؤمل أو ترتجى ، أو شدة تخاف وتتقى ، والبرئ عن الأفكار لتعاليه عن الاضداد المكروهة والأنداد المحبوبة . والعالم بذاته سرمداً إذ العلم الطارئ يكون لما لم يكن بمعلوم وليس الجهل بمتجه عليه فى وقت ما أو حال .

ثم يقول السائل بعد ذلك : فهل له من الصفات غير ما ذكرت ؟

ويقول المجيب : له العلو التام فى القدر لا المكان فانه يجل عن التمكن ، وهو الخير المحض التام الذى يشتاقه كل موجود ، وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل .

قال السائل : أفتصفه بالكلام أم لا ؟

قال المجيب : إذا كان عالماً فهو لا محالة متكلم .

قال السائل : فان كان متكلماً لأجل علمه فما الفرق بينه وبين العلماء الحكماء الذين تكلموا من أجل علومهم ؟

قال المجيب : الفرق بينهم هو الزمان ، فانهم تعلموا فيه وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلمين ، ونقلوا علومهم إلى غيرهم . فكلامهم وإفادتهم فى زمان ؛ وإذ ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال فالله سبحانه عالم متكلم فى الأزل ، وهو الذى كلم براهم وغيره من الأوائل على أنحاء شتى ، فمنهم من ألقى إليه كتاباً ، ومنهم من فتح لواسطة إليه باباً ، ومنهم من أوحى إليه فنال بالفكر ما أفاض عليه .

قال السائل : فمن أين له هذا العلم ؟

قال المجيب : علمه على حاله فى الأزل ، وإذ لم يجهل قط فذاته عالمة لم تكتسب علماً لم يكن له ، كما قال فى بيذ الذى أنزله على براهم : « احمدوا وامدحوا من تكلم ببيذ وكان قبل بيذ » .

قال السائل : كيف تعبد من لم يلحقه الاحساس ؟

قال المجيب : تسميته تثبت إنيته فالخبر لا يكون إلا عن شىء والاسم لا يكون إلا لمسمى ؛ وهو إن غاب عن الحواس فلم تدركه عقلته النفس وأحاطت بصفاته الفكرة ، وهذه هى عبادته الخالصة ، وبالمواظبة عليها ينال السعادة ؛ فهذا كلامهم فى هذا الكتاب المشهور .

وفى كتاب كيتا ، وهو جزء من كتاب بهارث ، فيما جرى بين باسديو وبين أرجن ، أنى أنا الكل من غير مبدأ بولادة ومنتهى بوفاة ، لا أقصد بفعلى مكافأة ولا أختص بطبقة دون أخرى لصداقة أو عداوة ، قد أعطيت كلا من خلقى حاجته فى فعله ، فمن عرفنى بهذه الصفة وتشبه فى إبعاد الطمع عن العمل انحل وثاقه وسهل عتاقه وخلاصه .

وهذا كما قيل فى حد الفلسفة أنها التقيل (التعقل) بالله ما أمكن ، وقال فى هذا الكتاب : أكثر الناس يلجئهم الطمع فى الحاجات إلى الله ، وإذا حققت الأمر لديهم وجدتهم من معرفته فى مكان سحيق ، لأن الله ليس بظاهر لكل أحد يدركه بحواسه فلذلك جهلوه ، فمنهم من لم يتجاوز فيه المحسوسات ومنهم من إذا تجاوزها وقف عند المطبوعات ، ولم يعرفوا أن فوقها من لم يلد ولم يولد ولم يحط بعين ، إنيته علم أحد وهو المحيط بكل شىء علماً .

ويختلف كلام الهند فى معنى الفعل ، فمن أضافه إليه كان من جهة السبب الأعم ، لأن قوام الفاعلين إذا كان به كان هو سبب فعلهم فهو فعله بواسطتهم ، ومن أضافه إلى غيره فمن جهة الوجود الأدنى .

وفى كتاب سانك قال الناسك : هل اختُلف فى الفعل والفاعل أم لا ؟

قال الحكيم : قد قال قوم أن النفس غير فاعلة والمادة غير حية فالله المستغنى هو الذى يجمع بينهما ويفرق فهو الفاعل ، والفعل واقع من جهته بتحريكهما كما يحرك الحى القادر الموات العاجز .

وقال آخرون إن اجتماعهما بالطباع فهكذا جرت العادة فى كل ناش بال .

وقال آخرون الفاعل هو النفس لأن فى بيذ أن كل موجود فهو من يورش .

وقال آخرون الفاعل هو الزمان فان العالم مربوط به رباط الشاة بحبل مشدود بها حتى تكون حركتها بحسب انجذابه واسترخائه . وقال آخرون ليس الفعل سوى المكافأة على العمل المتقدم . وكل هذه الآراء منحرفة عن الصواب ، وإنما الحق فيه أن الفعل كله للمادة لأنها هى التى تربط وتردد فى الصور وتخلى ، فهى الفاعلة وسائر ما تحتها أعوان لها على إكمال الفعل ، والخلو النفس عن القوى المختلفة هى غير فاعلة .

فهذا قول خواصهم فى الله تعالى سبحانه ويسمونه ايشفر أى المستغنى الجواد الذى يعطى ولا يأخذ ، لأنهم رأوا وحدته فى المحضة ووحدة ما سواه بوجه من الوجوه متكثرة ، ورأوا وجوده حقيقياً لأن قوام الموجودات به ، ولا يمتنع توهم ليس فيها مع أيس فيه ، كما يمتنع توهم ليس فيه مع أيس فيها .

ثم إن تجاوزنا طبقة الخواص من الهند إلى عوامهم اختلفت الأقاويل عندهم ، وربما سُمجت كما يوجد مثله فى سائر الملل ، بل وفى الإسلام ، من التشبيه والأجبار وتحريم النظر فى شىء وأمثال ذلك . مثاله أن بعض خواصهم يسمى الله تعالى نقطة ليبرئه بها عن صفات الأجسام ، ثم يطالع ذلك عامهم فيظن أنه عظمه بالتصغير ، ولا يبلغ به فهمه إلى تحقيق النقطة فيتجلوز سماجة التشبيه والتحديد بالتعظيم إلى قوله أنه بطول اثنى عشر إصبعاً فى عرض عشر أصابع ، تعالى عن التحديد والتعديد . ومثل ما حكيناه من إحاطته بالكل حتى لا يخفى عليه خافية فيظن عامهم أن الإحاطة تكون بالبصر والبصر بالعين والعينان أفضل من العور فيصفه بألف عين عبارة عن كمال العلم ، وأمثال هذه الخرافات الشنعة عندهم موجودة وخاصة فى الطبقات التى لم يسوغ لهم تعاطى العلم على ما يجئ ذكرهم فى موضعه .

النموذج الثانى

من الباب السادس عشر « فى ذكر معارف من خطوطهم وحسابهم وغيره وشىء مما يستبدع من رسومهم » :

إن اللسان مترجم للسامع عما يريده القائل فلذلك قصر على راهن الزمان الشبيه بالآن ، وأنى كان يتيسر نقل الخبر من ماضى الزمان إلى مستأنفه على الألسنة وخاصة عند تطاول الأزمنة لولا ما أنتجته قوة النطق فى الإنسان من إبداع الخط الذى يسرى فى الأمكنة سريان الرياح ومن الأزمنة إلى الأزمنة سريان الأرواح فسبحان متقن الخلق ومصلح أمور الخلق .

وليس للهند عادة بالكتابة على الجلود كاليونانيين فى القديم . فقد قال سقراط حين سئل عن تركه تصنيف الكتب : لست بناقل العلم من قلوب البشر الحية إلى جلود الضأن الميتة . وكذلك كانوا فى أوائل الإسلام يكتبون على الأدم كعهد الخيبريين من اليهود وككتاب النبى صلى الله عليه إلى كسرى ، وكما كتبت مصاحف القرآن فى جلود الظباء والتوراة تكتب فيها أيضاً . فقوله تعالى ، يجعلونه قراطيس ، أى طوامير ، فان القرطاس معمول بمصر من لب البردى يبرى فى لحمه . وعليه صدرت كتب الخلفاء إلى قريب من زماننا إذ ليس ينقاد لحك شىء منه وتغييره بل يفسد به . والكواغذ لأهل الصين ، وإنما أحدث صنعها فى سمرقند سبي منهم ثم عمل منه فى بلاد شتى فكان سداداً من عوز . فالهند أما فى بلادهم الجنوبية فلهم شجر باسق كالنخل والنارجيل ذو ثمر يؤكل وأوراق فى طول ذراع وعرض ثلاث أصابع مضمومة يسمونها تادى ويكتبون عليها ، ويضم كتابهم منها خيط ينظمها من ثقبه فى أوساطها فينفذ فى جميعها . وأما فى واسطة المملكة وشمالها فانهم يأخذون من لحاء التوز شجر الذى يستعمل نوع منه فى أغشية القسى ويسمونه بهوج فى طول ذراع وعرض أصابع ممدودة فما دونه ، ويعملون به عملا كالتدهين والصقل يصلب به ويتملس ، ثم يكتبون عليها . وهى متفرقة يعرف نظامها بأرقام العدد المتوالى ، ويكون جملة الكتاب ملفوفة فى قطعة ثوب ومسدودة بين لوحين بقدرهما ، واسم هذا الكتاب پوثى ، ورسائلهم وجميع أسبابهم تنفذ فى التوز أيضاً .

فأما خطهم فقد قيل فيه أنه كان اندرس ونسى ولم يهتم له أحد حتى صاروا أميين ، وزاد ذلك فى جهلهم وتباعدهم عن العلم حتى جدد بياس بن براشر حروفهم الخمسين بالهام من الله . واسم الحرف أكشر ، وذكر بعضهم أن حروفهم كانت أقل ثم تزايدت وذلك ممكن بل واجب . فقد كان آسيذس صوّر لتخليد الحكمة ستة عشر رقماً وذلك فى زمان تسلط بنى إسرائيل على مصر ، ثم قدم بها قيمش واغنون إلى اليونانيين فزادوا فيها أربعة أحرف واستعملوها عشرين ، وفى الأيام التى فيها سُم سقراط زاد سمونون فيها أربعة أخرى فتمت عند أهل أثينية حينئذ أربعة وعشرين وذلك فى زمان اردشير بن دارا بن اردشير بن كورش على رأى مؤرخى أهل المغرب . وإنما كثرت حروف الهند بسبب إفراد صورة للحرف الواحد عند تناوب الإعراب إياه والتجويف والهمزة والامتداد قليلا عن مقدار الحركة ، ولحروف فيها ليست فى لغة مجموعة وإن تفرقت فى لغات وخارجة من مخارج قلما تنقاد لإخراجها آلاتنا فانها لم تعتده بل ربما لا تشعر أسماعنا بالفرق بين كثير من اثنين منها .

وكتابتهم من اليسار نحو اليمين كعادة اليونانيين ، لا على قاعدة ترتفع منها الرؤوس وتنحط الأذناب كما فى خطنا ، ولكن القاعدة فوق وعلى استقامة السطر لكل واحد من الحروف ، ومنها ينزل الحرف وصورته إلى أسفل ، فان علا القاعدة شىء فهو علامة نحوية تقيم إعرابه .

فأما الخط المشهور عنـــدهم فيسمى سدماترك وربما نسب إلى كشمير ، فالكتابة فى أهلها ، وعليه يعمل فى بارانسى ، وهو وكشمير مدرستا علومهم ، ثم يستعمل فى مدديش أعنى واسطة المملكة ، وهى ما حول كنوج فى جهاته ، ويسمى أيضاً آرجافرت .

وفى حدود ما لوا أيضاً خطر يسمى ناكر لا يفاصل ذلك إلا بالصور فقط . ويتبعه خط يسمى أردناكرى أى نصف ناكر لأنه ممزوج منهما ، ويكتب به فى بهاتيه وبعض بلاد السند . وبعد ذلك من الخطوط ملقاى فى ملقشو فى جنوب السند نحو الساحل وسيندب فى بهنوا ، وهى المنصورة ، وكرنات فى كرنات ديش التى منها الفرقة المعروفون فى العساكر بكنره ، وانترى فى انترديش ، ودروى فى درور ديش ولارى فى لارديش وكورى فى بورب ديش ، أى ناحية المشرق ، وبيكشك فى أودنپور هناك وهو خط البُد .

ومفتتح الكتب عندهم بأوم الذى هو كلمة التكوين كافتتاحنا باسم الله تعالى (وصورته ليست من حروفهم) وإنما هى صورة مفردة له للتبرك مع التنزيه كاسم الله عند اليهود فانه يكتب فى الكتب ثلاث ياءات عبرية ، وفى التوراة يهوه بالكتابة وأذونى باللفظ وربما قيل يه فقط ، ولا يكتب الاسم الملفوظ به وهو أذونى . وليسوا يجرون على حروفهم شيئاً من الحساب كما نجريه على حروفنا فى ترتيب الجمل . وكما أن صور الحروف تختلف فى بقاعهم كذلك أرقام الحساب وتسمى أنك . والذى نستعمله نحن مأخوذ من أحسن ما عندهم ، ولا فائدة فى الصور إذا ما عرف ما وراءها من المعانى . وأهل كشمير يرقمون الأوراق بأرقام هى كالنقوش أو كحروف أهل الصين لا تعرف إلا بالعادة وكثرة المزاولة ، ولا تستعمل فى الحساب على التراب .

السيد لبيير كورنى

بقلم

الدكتور كمال فريد
أستاذ الأدب الفرنسى المساعد بجامعة عين شمس

كان المؤلف المسرحى الكلاسيكى[1] بيير كورنى قد تجاوز الثلاثين من عمره عندما مثلت مسرحية السيد التراجى – كوميديا[2] فى ديسمبر سنة ١٦٣٦ إذ أنه ولد فى ٦ يونيه سنة ١٦٠٦ بمدينة روان بفرنسا . وهو ينتمى إلى أسرة برجوازية[3] اشتغلت بالمحاماة والقضاء . فكان جده قاضياً وأبوه محامياً . وعندما بلغ التاسعة من عمره التحق بمدرسة الآباء اليسوعيين ببلدته فنبغ فى دراسته وخاصة فى الشعر اللاتينى . وعندما بلغ السادسة عشرة من عمره قام بدراسة القانون الذى كان يعتبر وقتئذ من مستلزمات التربية الصحيحة فى الطبقة المتوسطة . وفى يونيه سنة ١٦٢٤ أى بعد أن أمضى سنتين فقط فى دراسته القانونية حصل على أجازة الحقوق وقيد اسمه فى سجل المحامين . ويدعى ابن اخته فونتونيل (١٦٥٧ – ١٧٥٧) أنه لم يترافع سوى مرة واحدة مما لا يمكن تصديقه . فقد رددوا هذا القول عن موليير (١٦٢٢ – ١٦٧٣) وبوالو (١٦٣٦ – ١٧١١) . على كل فانه مما لا شك فيه أنه لم يترافع إلا مرات قليلة ويرجع ذلك إلى أنه لم يكن طلق اللسان فلا يسترعى التفات مستمعيه إلا نادراً . ولقد اعترف هو نفسه بهذه الحقيقة فقال : « وقلما يستطيعون الإنصات إلى دون ملل » . وعندما تبينت أسرته قصوره عن المرافعات المرتجلة ، اشترى[1] له والده فى سنة ١٦٢٨ وظيفتين إحداهما وظيفة محامى الملك فى إدارة المياه والغابات والأخرى وظيفة المحامى الأول للملك فى المحكمة البحرية بمدينة روان . ولم تكن هذه المناصب تدر على صاحبها راتباً دون أن تستلزم منه أية خدمة إذ أننا لو رجعنا إلى سجل الجلسات نجد أن كورنى أدى عمله بأمانة كاملة طوال إحدى وعشرين سنة حتى فى تلك السنوات التى كان يؤلف فيها أروع مسرحياته . وما فائدة هذه التفاصيل ؟ يجب إيضاح ذلك لنبين أن كورنى أطال إقامته فى بلدته ولم يستقر نهائياً فى باريس . عندما بلغ السادسة والخمسين من عمره . وقد أضفى بعده عن مركز الحياة الأدبية والاجتماعية بباريس على إنتاجه الأدبى طابعاً خاصاً مميزاً .

---

(١) أطلقت كلمة « كلاسيكى » على فئة من الكتاب والفنانين ، عاشوا فى فرنسا فى القرن السابع عشر ، وأصبح كثيرون منهم ذوى شهرة تجاوزت الآفاق .

(٢) أى المأساة الملطفة . وقد تجاوزوا فيما بعد عن هذه التسمية وأطلقوا عليها سنة ١٦٤٤ اسم تراجيديا فقط .

(٣) أى من الطبقة المتوسطة .

(١) كانت توجد تسعيرة خاصة للوظائف فى القرن السابع عشر ويتحتم دفع المال للحصول على بعضها .

وإذا كان كورنى قد افتقر كمحام إلى القريحة وطلاقة اللسان، فان هذا لم يمنعه من أن يشغل بجدارة تلك الوظائف التى تتطلب أحكاماً عادلة وحججاً قوية وبراعة أكثر من اعتمادها على البلاغة والفصاحة . وقد نمى عنده ذلك ميله واستعداده للمناقشة القضائية التى نجد لها بعض الأثر فى مسرحية السيد حيث يتولى كل من دون دياج وشيمين الدفاع عن قضيته أمام الملك ، مما جعله يقرر ارجاء حكمه إذ أن الأمر كان من الأهمية بمكان ويستحق أن يتداول فيه مجلس القضاء .

وكان كورنى يتردد فى أوقات فراغه على الصالونات(١) الأدبية فى بلدته بالرغم من انطوائه على نفسه . وكان شديد الحساسية ولذا سرعان ما تفتح قلبه لحبة شابة من أهالى روان تدعى كاترين هو ولكنه لم يتزوجها وألف بهذه المناسبة مسرحية هزلية اتخذت موضوعاً لها تلك المغامرة العاطفية « ميليت أو الرسائل المزيفة » . وقد انتهز كورنى فرصة مرور فرقة الأمير دى أورانج بروان وقدم لرئيسها الممثل موندورى تلك المحاولة المسرحية الأولى التى مثلت فى باريس على مسرح «دى ماريه» فى سنة ١٦٢٩ . وقد صرح كورنى بأنها لاقت نجاحاً باهراً إذ تمكن مؤلف مسرحى للمرة الأولى أن يثير الضحك دون وجود شخصيات مهرجة فضلا عن استعماله أسلوباً مهذباً . ومنذ ذلك التاريخ سعى كورنى ليفرض نفسه على جمهور باريس فكتب عدة مسرحيات جديدة منها « كليتاندر » (١٦٣٢) و«الأرملة» (١٦٣٣) وهى مسرحية فكاهية تتميز بهزل المكيدة(٢) ثم قدم « رواق باريس » (١٦٣٤) حيث ظهرت للمرة الأولى فى إحدى المسرحيات الفكاهية شخصيات تنتمى إلى الطبقة العليا . وفى العام ذاته قدم كورنى « التابعة » و « الساحة الملكية » . وترجع أهمية المسرحية الأخيرة إلى شخصية أليدور الذى يجمع أهم مميزات أبطال كورنى فإنه يقدس الحرية ويختبر قوة إرادته باخضاعه حبه لمطالب مجده . وقد نشر كورنى فى سنة ١٦٣٥ مأساة « ميديه » فلم تلق نجاحاً . وفى سنة ١٦٣٦ عاد إلى الملهاة بمسرحية « الوهم المضحك » . ومع أننا لا يمكننا مقارنة مسرحيات كورنى الهزلية بمسرحيات موليير إلا أنها فاقت فى النجاح تلك المسرحيات المتكلفة الخشنة السابقة لها . وبالرغم من هذا النجاح : فقد أبدع واشتهر بمسرحياته التراجيدية .

وقبل أن نتحدث عن مأساته الخالدة « السيد » (١٦٣٦) التى أوصلته إلى المجد والشهرة يجب أن نذكر بأن الحدث فى المسرحيات التراجيدية السابقة له كان روائياً ومعقداً وتنقصه الوحدة المنطقية . وقد نقل كورنى مسرحية السيد التى تتكون من خمسة فصول عن مصادرها الأسبانية .

يكون المشهدان الأول والثانى من المسرحية مقدمة ممتازة. فحديث شيمين مع وصيفتها ألفير يعرفنا بالبطلين اللذين سيشغلان المقام الأول فى المسرحية إذ تتضح محبة شيمين لرودريج وتمنيها أن تتاح لحبها تلك الحرية التى تسمح له بالظهور فى وضح النهار . وعندما تنقل إليها وصيفتها حديث والدها عن موضوع زواجها تلمس فيها تلك الابنة المطيعة التى تترك له اختيار أحد اللذين تقدما للزواج منها وهما دون رودريج ودون صنش مخفية حقيقة مشاعرها تجاه رودريج . ولحسن حظها يتفق اختيار والدها مع ميلها الشخصى . فتلقى كلمات والدها « إن ابنتى تستطيع أن تحبه وترضيني » التى تنقلها إليها ألفير صدى جميلا فى نفسها . ومما زاد سرورها إشادته بكفاءة رودريج وفضائل والده ومجد أسرته . لقد أدرك كورنى أن التوافق التام بين أسرتى رودريج وشيمين سينقلب إلى الضد على أثر قتل رودريج لوالد شيمين

---

(١) المنتديات .

(٢) ينجم هزل المكيدة أو الموقف الحرج من الارتباكات التى يقع فيها الأشخاص عند سير أحداث المسرحية ، أو المواقف الغير المنتظرة التى تجمع أشخاصاً لا ينبغى أن يلتقوا أو تفرق بين أشخاص يبحثون عن بعضهم ، أو الحديث بين شخصين يعتقدان أن هدفهما واحد مع أن الحقيقة عكس ذلك .

فى مبارزة بينهما . ومثل هذا التناقض من أهم الوسائل التى يلجأ إليها المؤلفون المسرحيون كما نشهد ذلك على سبيل المثال فى الفصل الأخير من مسرحية « هرنانى » (١٨٣٠) للكاتب الشهير فكتور هوجو (١٨٠٢ — ١٨٨٥) . ولقد أعلن الأب رأيه فى رودريج وهو فى طريقه إلى المجلس الذى سيختار فيه الملك مربياً لابنه ، هذا الاختيار الذى سيسبب النزاع الرهيب بين الأسرتين . وبالرغم مما زفته إليها الغير من الأخبار السارة فإنها تصارح وصيفتها بأنها تخشى القدر . ولا شك أن كورنى أثبت أنه كاتب مسرحى من الطراز الأول بافتتاح مسرحيته بهذا المشهد إذ كما قال فولتير : « هل يمكن الاهتمام بالنزاع بين الكونت ودون دياج إذا لم نكن ملمين بالحب بين أولادهما ؟ » .

إن المشهد الثانى يظهر خلق ليونور ابنة ملك أسبانيا ويكشف عن الدور الذى تقوم به فى المسرحية . إنها تشعر بميل شديد نحو رودريج ولكنها باعتبارها أميرة لا تستطيع أن تتزوج إلا من أمير مثلها ، وإن واجبها وشرفها يحتمان عليها ألا تستجيب لنداء هذا الحب . ويمكننا اعتبارها بطلة من أبطال كورنى الذين يسعون قبل كل شىء للوصول إلى المجد ويعملون لنصرة الواجب والشرف . إنها تكافح بشجاعة لتنتصر على قلبها وعواطفها مضحية بحبها فى سبيل ذلك . فقد امتلحت رودريج أمام شيمين لتدفعها إلى حبه كما صرحت بذلك لوصيفتها ليونور ولكنها لم تجد الراحة المنشودة لأن « الحب طاغية لا يرحم أحداً » . ومع ذلك لم تكف عن مقاومة مشاعرها فتعمل على تعجيل زواج شيمين لكى تقضى على كل أمل عندها فى هذا الحب قائلة « إن أحلى آمالى قطع الأمل » فى حبى .

وفى المشهد الثالث نشاهد الكونت والد شيمين ودون دياج والد رودريج خارجين من القصر . ويحسن أن ننقل هنا بعض الحوار الذى دار بينهما والذى نلمس فيه بعض الهجوم الموجه للسلطة المطلقة للملوك .

الكونت : وأخيراً قد نلت مرادك . وأن رعاية الملك رفعتك إلى منصب لم يكن يستحقه سواى . لقد عينك الملك مربياً للأمير .

دون دياج : إن هذا الشرف الذى يضفيه على عائلتى يوضح للملأ عدله ويبين بجلاء كيف أنه يستطيع أن يكافئ عن الخدمات السابقة ؟

الكونت : إن الملوك مهما بلغوا من العظمة ، فإنهم مثلنا ومعرضون للخطأ كسائر البشر . ويكفى هذا الاختيار دلالة للحاشية على أن الملوك لا يجزلون العطاء على الخدمات الراهنة .

دون دياج : دعنا الآن من الحديث عن اختيار يثير نفسك . فإنى قد نلت هذا المنصب بالإكرام والاستحقاق . فعلينا بالخضوع للسلطة المطلقة للملوك . ومتى أراد الملك ثمة شىء فلا يجوز مناقشته . وإذا شئت فهيا نضيف شرفاً إلى الشرف الذى منحنى اياه ولنسعى سوياً لربط أسرتينا برباط مقدس : أنت ليس لك إلا ابنة واحدة وليس لى إلا ابن واحد ، وبزفافهما يتأكد ما بيننا من الوداد . فأسد لنا هذا الجميل واقبل ابنى صهراً لك .

الكونت : أصبح ابنك فى مقام يسمح له بأن يطمح لنسب أعلى لما يداخله من رتبتك هذه من الكبر والفخر . فتمتع بذلك يا سيدى وأدب الأمير . وعلمه عملياً كيف يجب أن يحكم ولاية ما . ويجعل الشعوب ترتعد تحت حكمه . وأن يهب إحسانه وحبه للأبرار ويقسو على الأشرار .

دون دياج : يكفيه أن يقرأ تاريخ حياتى . فان لى ثمة أعمالا باهرات .

الكونت : إن الأمثلة الحية لها سلطان وتأثير آخر . .
إن الذي فعلته فى سنين عديدة لا يوازي ما فعلت أنا فى يوم واحد . فإن كنت شجاعاً فيما مضى فأنا شجاع اليوم . وإن فى ساعدي هذا عضد المملكة . وإن غرناطه وأرغونيا لترتجفان وترهبان بريق حسامى ... لولاي للكم الأعداء واسترقوكم بقوانينهم

دون دياج : إنى أعلم أنك تخدم الملك بإخلاص منذ أن كنت تحارب وتعمل تحت قيادتى. أما الآن وقد بلغت من الكبر عتيا ، فقد حللت مقامى وأظهرت كفاءة نادرة . وأخيراً كى لا أطيل عليك الحديث ، أقول إنك أنت اليوم كشخصى بالأمس .. ولقد رأى الملك أن يقدمنى عليك .

الكونت : لقد نلت ما كنت أنا جديراً به .

دون دياج : لا فإن من نال أمراً كان له أهلا .

الكونت : ولكن كان يجب أن يعطى القوس باريها . .
وما بلغت هذا المنصب إلا لأنك من رجال الحاشية القدماء .

دون دياج : لا بل قد نلته بأعمالى المجيدة .

الكونت : فلنوجز الحديث ونقول إن الملك قد راعى فى ذلك كبر سنك .

دون دياج : بل راعى الملك شجاعتى . . ومن لم ينـــل هذا الأمر ليس له بأهل .

الكونت : لست له بأهل ! أنا ؟

دون دياج : نعم أنت .

الكونت : يا لوقاحتك أيها العجوز الجسور التى تستحق جزاءها (وعندئذ يلطمه) .

دون دياج : (يستل سيفه ولكنه يعجز عن الضرب)
أتم عملك وانزع روحى بعد أن جللنى العار الذى يحمر له جبين سلالتى .

الكونت : فيم تفكر وقد بلغ منك الضعف مداه ؟

دون دياج : آه ما أمر أن تخور قواى عند حاجتى إليها فى مثل هذا الظرف !

الكونت : أغمد سيفك فلست له أهلا . . وداعاً .
اذهب وقص على أميرك تاريخ حياتك عساه يتعلم منك .

لا يتعرض كورنى لتفاصيل ما دار فى مجلس الملك لأن ذلك لا يهم المشاهد فى كثير أو قليل بل يكتفى بذكر من وقع عليه الاختيار وينقل لنا الحوار الذى دار بين الكونت ودون دياج خارج المجلس وفى غياب الملك خلافاً لما ورد فى الرواية الأسبانية التى استقى منها كورنى . وقد أدى ذلك النقاش إلى لطم دون دياج ومهد للمبارزة التى ستتم بين الكونت وابن دون دياج . ولماذا يثير هذا النزاع اهتمامنا ؟ لأنه سيؤثر على الحب الناشئ بين شيمين وردريج كما أنه يجعلنا نعطف على دون دياج الذى حاول المستحيل ليهدئ من ثورة الكونت وعلى مسلك ابنه رودريج الذى سينبرى للدفاع عن أبيه العجوز حفظاً على كرامته . وفى كل هذا سيتجلى الدفاع عن شرف وكرامة ومجد العائلة الذى هو من أهم مميزات مسرح كورنى .

وما أروع أسلوب كورنى إذ أن الحوار المطول بين دون دياج والكونت تحول فى النهاية إلى ثورة غضب تجلت فى تلك الردود السريعة التى لم يتجاوز بعضها بيتاً واحداً من الشعر وأصبحت أشبه بأسنة الرماح فى معركة حامية الوطيس انتهت باهانة يتعذر الصفح عنها عند أبناء أسبانيا الذين يجرى فى عروقهم الدم العربى ويضحون بحياتهم فى سبيل الكرامة والشرف . لقد استبدت الأثرة بالكونت وفضل أن يضحى بسعادة ابنته على أن يرضخ لمشيئة الملك . ولكننا نحن المشاهدين لم ينسينا هذا الصراع الحب الذى يغمر قلبى شيمين وردريج . ولا بد لنا من أن نتوقع الكثير بينهما .

لم يجد دون دياج أمامه سوى ابنه رودريج ليدافع عن شرفه وكرامته . فيدور بينهما الحديث الآتى :

دون دياج : هل أنت شجاع يا رودريج ؟

رودريج : أى شخص سواك يا والدى كائناً من كان سيلمس ذلك على الفور .

دون دياج : ما أروعها غضبة ! . . وإنى لأرى نخوة شبابى فى هذا الحماس الشديد . . فتعال يا بنى . . تعال امح عارى وانتقم لى .

رودريج : ممن أنتقم ؟

دون دياج : من إهانة قاسية أصابت شرفنا ، من لطمة يستحق لاطمها فقدان حياته لو لم يحنى كبر سنى . هأنذا أهب لك السيف الذى عجزت يدى عن حمله للانتقام به . فاذهب يا بنى إلى هذا المتجبر وأرنى بأسك وشدة مراساك . فاغسل إهانة أبيك . فاقتله أو ليقتلك . . إن من ستنازله رجل شديد المراس . . ولكنى أزيدك معرفة به فهو بالإضافة إلى أنه جندى شجاع وقائد عظيم فهو . . .

رودريج : أرجوك أكمل .

دون دياج : والد شيمين .

رودريج : وا . . .

دون دياج : لا تجب فأنا أعرف مدى حبك . ولكن من يكون ذليلا لا يكون أهلا لأن يعيش . وكلما زاد قدر المسىء اشتدت الإساءة. وقد عرفت الإهانة ويلزمك الانتقام . ولا داعى للمزيد . انتقم لى ولك واثبت أنك ابن جدير بى . . .

أخذ دون دياج يثنى على شجاعة الكونت ليحفز ابنه الشاب الطموح الذى يسعى وراء المجد على الثأر منه . وفى البداية لم يذكر دون دياج اسم الكونت مما زاد حب استطلاع رودريج وأوجد لديه رغبة شديدة لاثبات شجاعته . وفى النهاية تعمد دون دياج ألا يقول الكونت بل « والد شيمين » . وما الحكمة فى ذلك ؟ إن دون دياج وجد أن الظرف لا يسمح بمراعاة شعور ابنه بل يتحتم أن يضع أمام عينيه التضحية الكبرى . إن كل المشهد الخامس من الفصل الأول يهدف إلى إعلان هذه الحقيقة . إن دون دياج يقدر مدى التضحية التى يطالب بها ابنه . إنه يطالبه بأن يضحى بحبه ويخاطر بحياته وإن كل شىء يهون فى سبيل الشرف والمجد . وهو واثق كل الثقة من أن ابنه سيلبى نداء الشرف فيحافظ على مجده ومجد أسرته . وعندئذ انتاب رودريج صراع عنيف ترجمه نجيب الحداد شعراً فقال :

يا زمان الأكــدار ما ذى الشدائد
إن هــذى السهام من كف عامد
مــلأت قلبى الرزايا وضــاقت
دونهــا مهجتى وقــل المساعــد
يا لثــار أتى عــلى غير عدل
يا لعــدل بدا عــلى غير راشــد
ما ترى حيلتى وقــد وقع الخط
ب حــولى وأى خطب أكابد
أنتقاماً لوالــدى والذى أطـ
لب منــه ثارى لشيمان والــد
أم سكوتاً ومن أهــين أبى وال
مجــد منى بمجــده متعــاقد
ذاك أمــر قد حــار فيه جنانى
بين مجــد ورثته عــن أماجــد
وغــرام أضنى فؤادى فعن أيـ
هما ارتضى وأيــاً أجــاهــد
كيف يقوى قلبى على أخذ ثار
فيــه يغدو لحبــه وهو فاقــد
يرفع الثار نصل سيفى لــضرب
وغرامى فى طى قــلبى يعــاند

وأمامي أمـران إمـا انتقـام
أو سلو والقلب ولهان واجـد
أو غـرام وعيشـة تحت ذل
آه ضاقت مذاهبي والمقـاصد
أأخـلي أبي بهـان أم أرضي
بانتقام كلا المصـابين واحـد
مات حظي من الهوى أو يموت الـ
مجـد مني كلاهمـا أنا ذائـد
بـين عشق ووالد وحبيب
وفخـار يا قلب ما أنت قاصـد
فلمـاذا أنـا محب شفيـق
بل لماذا ولدت من نسل ماجد
يا حساماً قـلدته لبـلائي
ليتني لم أكن لبنـدك عاقد
أترى لم أحملك إلا لأخـذ الـ
ثار مـن والد لمـن أنا عـابد
بـل أنـا لم أحملك إلا لأردي
بك نفسي فغيـر ذا لست واجد
فأبي والحبيب عنـدي حبيبا
ن وكل يسوئني وهـو حاقـد
فإذا ما انتقمت ضاع حبيـبي
أو تبعت الهوى فذكرى خامـد
عظم الخطب بي فيـا نفس موتي
فهـو أولى وما الغـرام بخالـد
بل رويداً فإن تمـوتي يكن ذكـ
رك عـاراً ولم يـكن لك حامـد
إذ يقول الأنـام مـات ولم يـأ
خذ بثـأر والمـرء بالعـار بائـد
وإذا المـوت لازم فـلأمت مد
رك ثـأر فالحب ليس بعـائد
فـدى من أبي وليس من الحـ
ب وذا حقـه وما أنـا جاحـد
ولأبـادر للانتقـام ولو كا
ن قتيـلي به لشيمان والـد

لقد وصلنا هنا إلى مرحلة حاسمة إذ أن الضرورة تحتم على رودريج أن يختار بين المجد والشرف وبين حبه لشيمين . نلمس هنا الصراع العنيف الذى انتاب رودريج قبل تحديد مسلكه . ويجد المشاهد نفسه أمام مأساة . إنها لساعة حرجة تحدد مصير رودريج . إن كل مستقبله يتوقف على قراره فى هذه اللحظة . ولكى نقدر عظمته يتحتم عليه أن يظهر لنا مدى تضحيته وروعة مسلكه . وهذا من أهم ما يميز أبطال كورنى فإنهم يتحكمون فى الأحداث . ومهما بلغ اضطرابهم فإن هذا لا يحجب عنهم طريق المجد بل يسعون إليه رغم كل العراقيل والعقبات .

نلمس فى البداية شكواه وحيرته وهذا أمر طبيعى بالنسبة لشاب لم يعش إلا لحبه . ثم يبدأ الصراع الذى ينتهى بنصرة الشرف والدفاع عن مجد العائلة . ولقد حازت معانى هذه الأبيات إعجاب معاصرى كورنى وباريس بأكملها . وما زلنا حتى اليوم نقدرها حق قدرها وخاصة قوله الذى قرر فيه الإقدام على التضحية .

ومن أروع ما ذكر على لسان رودريج فى هذا المشهد السادس قوله : « إنى أجلب بانتقامى كراهيتها وغضبها كما أجلب بإحجامى عن الانتقام كراهيتها » . وهنا يتجلى الحب المجيد إذ أن رودريج يدرك تماماً أنه إذا تهرب من واجبه ستحتقره شيمين ولن ترضى بخطيب لم يدافع عن شرف ومجد عائلته . وعندما تبين رودريج أنه فى جميع الحالات سيفقد خطيبته آثر أن يفقدها على أن يبقى جديراً بها . وهكذا يتمشى الحب المجيد مع الشرف .

وفى الفصل الثانى أرسل الملك فرناند مستشاره دون أرياس لمقابلة الكونت وحثه على الاعتذار لمسلكه المنسم

بالخشونة . ولكنه استبد به الاعتزاز بالنفس ورأى أن أى تراجع سيجعله يبدو فى مظهر مخز . وهكذا تحدى الكونت الملك والقدر ومهد بذلك للضربة التى ستصيبه . ولعل هذا هو الأثر الذى أراد أن يتركه كورنى فى نفوسنا فعندما واجه دون ارياس الكونت بقوله «احذر الصاعقة بالرغم من كل انتصاراتك» أجابه الكونت : «أنا أنتظرها بلا خوف منها» . وبمجرد خروج دون ارياس وصل رودريج ودار بينه وبين الكونت نقاش حامى الوطيس ، وكان أجمل ما جاء فيه قول رودريج : «إن المقدرة لا تقاس بعدد السنين» و «هل من ينزع منى الشرف يخشى أن ينتزع حياتى» . وكل هذه الأمور من شيات أبطال كورنى . كان الكونت فى بادئ الأمر يحدث رودريج بلهجة كلها تجبر وعجرفة وازدراء ، وعندما لمس اعتزازه بنفسه وعزمه على الدفاع عن والده أخذ يقدر هذا الشاب الذى قرر التضحية بحياته تمشياً مع قانون الشرف وحرصاً على مجد أسرته . وقد حاول أن يثنيه عن عزمه فأخذ يحدثه دون جدوى عن مشروع زواجه من ابنته شيمين .

ولكن ماذا كان شعور شيمين بعد تلك الإهانة التى لحقت بوالد خطيبها . يمكننا أن نستشف ذلك من خلال الحوار الذى دار بينها وبين أوراك .

أوراك : ليس ثمة ما يوجب خوفك منه . إنه يحبك حباً لا مزيد عليه فهو لذلك لا يجسر أن يأتى بما تكرهين . وعند أول كلمة منك يزول غضبه .

شيمين : يا لعظم مصابى إذا لم يطعنى ! وإذا أطاعنى فماذا يقول الناس عنه ؟ ثم هو من سلالة شريفة فكيف يطيق أن يتحمل مثل هذه الإهانة العظيمة .

وهنا نجد أن شيمين تعتز بكرامتها أما اعتزاز وترى أنه إذا سكت رودريج على إهانة والده فهو غير أهل لها وإن قاتل والدها فإنها لن تكون أحسن حظاً لأنها ربما تفقده أو تفقد والدها . وقد استصوبت أوراك رأيها . وفجأة نقل أحد خدم القصر خبراً مؤداه أن الكونت ورودريج خرجا من القصر وهما يتنازعان ويتناقشان بصوت منخفض . وعندئذ صاحت شيمين : «لا شك أنهما يتضاربان» فاختلت بنفسها فى انتظار الفاجعة . أما أوراك فبدأ يعاودها الحنين إلى حب رودريج . وهى وإن كانت تشفق على صديقتها إلا أنها أدركت أن هدم سعادة شيمين سيبنى عليها آمال واسعة بالنسبة لها . وأن الخطر المحدق بهذا الفارس الشجاع أخذ يوقظ فى نفسها تلك العواطف الشاعرية إذ أن الانتصار سيضفى عليه مجداً عظيما . وإذا كان يتعذر عليها أن تنزل إلى مستواه ، فهل هنالك ما يحول دون أن يرتفع إلى مستواها بأعماله المجيدة وانتصاره الباهر . ولكن ما ضرورة الزج بهذه الأميرة فى هذه المسرحية ؟ لا شك أن كورنى أراد منذ بداية المسرحية أن يضفى عظمة على بطله وأن يظهره فى مظهر الكائن العظيم الذى هو محط أنظار الفتاة الأولى فى أسبانيا وأعنى بها ابنة الملك . وكل هذا يهيء أذهاننا لتقبل كل ما نسمعه ونشاهده من تصرفات لهذا البطل طوال المسرحية .

ولقد استعان كورنى بشخصية أخرى انبرت للدفاع عن الكونت . وقد جاء ذكرها منذ بداية المسرحية باعتبارها شخصية تحب شيمين وتتمنى الزواج منها رغم أن هذه الأخيرة لا تبادلها الحب وأعنى بها دون صنش ، وذلك ليستعين به لنهو مسرحيته كما سنوضح ذلك فيما بعد :

ولقد أصاب كورنى بتمهيده لتدخل هذه الشخصية فى النهاية وفى تبرير مسلكها . إن هذه العبقرية لا تهمل التفاصيل وتزن كل شىء . أسوة بالأميرة شعر دون صنش بالرضا عند علمه بالإهانة التى لحقت بدون دياج إذ أنه أدرك أنه يتعذر على رودريج الزواج من ابنة من أهان أباه وهكذا توقع أن يتخلص من منافس

خطير . فبدأ يداعبه الأمل وأراد أن يكتسب مودة الكونت فانبرى للدفاع عنه أمام الملك . وفى هذه الأثناء وردت للملك أخبار مؤداها أن بعض سفن الأعداء ظهرت فى النهر كما علم فى نفس الوقت من أحد الأشراف الأسبانيين بمصرع الكونت وأن ابن دياج غسل الإهانة التى لحقت بأبيه وانتقم له .

ولما علمت شيمين بقتل والدها فى المبارزة التى تمت بينه وبين رودريج أسرعت إلى الملك مطالبة بأن يأخذ العدل مجراه . وعندئذ أراد دون دياج أن يدافع عن ابنه فطلب إليه الملك أن يرجئ دفاعه ليستمع إلى شكوى شيمين . ولما بدأ عرض القضية تولى كل من دون دياج وشيمين المرافعة . ومما قالته شيمين : « مولاى ، لقد مات أبى ونظرت بعينى دمه يسيل بغزارة من جنبه الشريف . هذا الدم الذى طالما دافع عن أسوارك . . وفى سبيل انتصارك . . ذلك الدم الذى لم تقدر المعارك على إراقة نقطة منه قد أراقه رودريج فى وسط ساحة قصرك » . ثم واصلت بعد ذلك دفاعها فقالت « وجدته جثة لا حراك فيها . ودمه يسيل من جنبه كأنه يكتب لى على الأرض واجبى نحوه » ؛ وهكذا بعد أن أوضح لنا كورنى مدى حبها لرودريج يكشف لنا هنا عن المرأة التى تخشى أن تلين أو تضعف وتحاول أن تحفز نفسها لتؤدى واجبها على الوجه الأكمل :

أما دون دياج فيفرض شخصيته على المجلس بكرامته وعظمته الهادئة . إنه يحترم ألم هذه الضحية البريئة . وإن ثناءه على تصرف ابنه معتدل ولعل ذلك يرجع إلى بعض المرارة التى يشعر بها لأنه لجأ إلى شخص آخر ليزود عن شرفه . ولم يتردد دون دياج فى أن يعرض على الملك استعداده للتضحية بحياته لانقاذ حياة ابنه الذى ذاد عن شرفه . وبما أنه عاش شريفاً فسيموت غير آسف .

وأهم ما يسترعى التفاتنا فى الفصل الثالث تلك المقابلة التى تمت بين رودريج وشيمين بعد انقضاء ساعات معدودة على قتل الكونت . ولكن كيف يمكن أن يستسيغ الجمهور مثل هذه المقابلة ؟ لقد مهد لها كورنى بأن جعل رودريج يدخل إلى منزل شيمين قبل عودتها من القصر ويلتقى عند دخوله بالفير التى تنصحه بأن يبتعد عن الدار . وعندما سمعت خطوات سيدتها أجبرته على الاختفاء . وفى المشاهد التالية لا نراه ولكننا نعلم جيداً وجوده وبذا نعتاد تدريجياً على ذلك ونتوقع أن تتم مقابلة بينه وبين شيمين . وعادت شيمين وبصحبتها دون صنش الذى منح نفسه حق حمايتها وأبدى استعداده للدفاع عنها والانتقام من رودريج ولكنها أبت كى لا تسيء للملك الذى وعد بانصافها فنشعر بأنها مترددة فى أن تعرض للمخاطر هذا الذى ما زالت تحبه ولذا صدرت عنها هذه العبارة المؤثرة « ما أشقانى » . وما أروع هذه الكلمة كما صرح فولتير بذلك . فإنها عندما أبلغت شكواها إلى الملك اعتقدت أنها أدت واجبها ولكنها تبينت أن المحنة قاسية وأنه يتحتم عليها أن تعادى دائماً رودريج وبشتى الوسائل إلى أن يلفظ نفسه الأخير . وبالرغم من ذلك اكتشفت أنها لا تزال تحبه ولذا يتحتم عليها أن تقاوم عواطفها بشدة لتؤدى واجبها على الوجه الأكمل . وعندما تركها دون صنش فتحت قلبها لوصيفتها الفير كما يتجلى فى هذه الأبيات التى ترجمها نجيب الحداد شعراً :

قد خلونا فصرت فى خلوانى
حرة أن أبيح مكتمانى
وأريك الخفى من نار حزنى
وأسيل الدموع مزدوجات
فأبى يا الفير قد مات لكن
كيف أرضى من قتله ثارات
والذى قد أماته هو حى
فى فؤادى مضاعف حسراتى

يا دموعى اهطلى فنصف حياتى
لمصابى أمات نصف حياتى
ثم إنى مضطرة لانتقام
للذى قد مضى بما هو آت
اقتل الآن شطر عمرى حبا
للذى قد قضى وفى ذا مماتى

ثم أخذت تدرس حالة قلبها وعواطفها بدقة وتوقف الفير على حقيقة مشاعرها .

الفير : استريحى يا شيمين .

شيمين : ويلاه ! كيف بمكنك الحديث عن الراحة فى مثل هذه النكبة العظمى . وكيف يمكن أن يهدأ حزنى إذا كنت لا أستطيع أن أبغض اليد التى سببته ؟ وماذا يمكننى أن أرجو سوى عذاب أبدى طالما أنى أطالب بأن يأخذ العدل مجراه فى جناية أحب جانيها ؟

الفير : أيحرمك من أبيك ولا تزالين تحبينه ؟

شيمين : ليس هو حباً يا الفير بل عبادة . إن شهوتى تتعارض مع الإهانة التى لحقتنى . وإنى أجد الحبيب فى شخص العدو . وإنى لأشعر بالرغم من غضبى أن رودريج لا يزال يحارب أبى فى قلبى بلا انقطاع بين هجوم ومضايقة وغلبة ودفاع ... وبالرغم من سلطان الحب على نفسى فإنى لا أزال أميل إلى اتباع واجبى . وسأجرى دون تردد إلى حيث ينادينى الشرف .

وهكذا قدرت شيمين أن واجب الدفاع عن دم أبيها المسفوك أهم من حبها لرودريج . وعندما سألتها الفير عما تفكر فى القيام به ، أجابتها بأنها ستتبعه لتقتله ثم تموت على أثره وبذا تنهى متاعبها وتحتفظ بمجدها . وعندما سمع رودريج هذه الكلمات تقدم لها لتقتله فرفضت ذلك ، فإزاء رفضها بدأ يبرر مسلكه ، فقد قتل والدها الكونت لمحو عاره ويبقى جديراً بها . وعندئذ ردت عليه شيمين فى حديث طويل قائلة :

« آه يا رودريج إننى وإن كنت عدوة لك إلا أنى أعذرك فيما محوت من العار . ومهما بدت أحزانى فلن ألومك وإنما أبكى مصيبتى . لأنى أعلم ما كان يتطلبه الشرف بعد هذه الإهانة الشديدة . وقد أديت واجبك كرجل صالح وهكذا علمتنى بأن أقوم بواجبى . . ومهما يكن فى قلبى من عوامل حبك فإن عزة نفسى تدعونى لأن أقتدى بك . ولقد أثبت بما اقترفت نحوى أنك جدير بى ، فيجب على بطلب موتك أن أظهر أننى جديرة بك » .

ويبدو فى هذا ومن المسلك العام لبطلى المسرحية أعنى رودريج وشيمين ، أن الحب المجيد هو محور المسرحية وهو الحافز والمحرك لتصرفات بطليها التى تبدو متناقضة فى الظاهر . ولقد رددت أغلب الكتب الأدبية والدراسات النقدية أن محور هذه المسرحية وغيرها من مسرحيات كورنى النزاع بين الواجب والعواطف الذى ينتهى دائماً بانتصار الواجب . ولكن هذا غير دقيق إذ أن المجد هو المبدأ والهدف وهو الشريعة والعقيدة التى يسعى إليها أبطال كورنى . وقد اهتم كورنى بالأعمال المجيدة لأنه عاصر الدسائس التى حيكت ضد ريشوليو[1] (١٥٨٥ — ١٦٤٢) واضطرابات حرب الثلاثين عاماً[2] وقرأ مؤلفات بلزاك (١٥٩٧ — ١٦٥٤) وشابولان (١٥٩٥ — ١٦٧٤) وشرازان (١٦٠٣ — ١٦٥٤) .

إن ما دار من الحديث فى المقابلة التى تمت بين الخطيبين مؤثر جداً . فكورنى يذكر لنا فى البحث الذى نشره عن مسرحية السيد أنه لاحظ فى المرات الأولى

(١) كان كردينالا من رجال الدين وعين رئيساً للوزارة الفرنسية فى سنة ١٦٢٤ . ومن مآثره إنشاء مجمع اللغة الفرنسية .

(٢) بدأت هذه الحرب فى سنة ١٦١٨ وانتهت فى سنة ١٦٤٨ .

لعرض مسرحيته لحفة عظيمة من المشاهدين لمعرفة ما سيحدث بين البطلين عندما يقف العاشق اليائس أمام حبيبته وانتباهاً زائداً للحديث الذى سيدور بين البطلين فى مثل هذه الحالة التى تدعو إلى الشفقة. ولا شك أنه فى مثل هذه المقابلة الصعبة والتى كان يمكن أن تصدم المشاهدين يتصرف البطلان بصراحة كبيرة وكرامة عظيمة بحيث لا يمكن تجريحهما بل يكتسبان قلوب كل قاض عادل غير متحيز . فما أروع تبرير مسلكهما وما يتضمنه من تحليل عميق .

ولكن لماذا خاطر رودريج بنفسه وتوجه إلى بيت شيمين ؟ ربما يرجع ذلك إلى رغبته فى رؤية شيمين ليعرف حكمها عليه ثم ليبرر مسلكه وأخيراً ليسندها فى مصيبتها وليقدم لها وسيلة سريعة ومضمونة للانتقام لوالدها . ولا شك أن خطيباً عادياً كان سيقتصر على الاعتذار بينما أن رودريج لا يأسف على شىء . عندما يؤكد أنه سلك مسلكاً لا غبار عليه فانه مخلص ويعرف مقدماً أن شيمين ستقدر اعتزازه بكرامته وصراحته . ولقد أوجز لها بوضوح الأسباب التى دعته للإقدام على قتل والدها . وهى أولا قانون الشرف الذى لا بد أن يخضع له كل إنسان حساس ثم حبه . إن الحب المجيد هو الذى أمره أن يستجيب لنداء الواجب لأنه لا شك أن شيمين كانت ستحتقره لو أخل بواجبه المقدس . وقد جاء بعد ذلك كفارس أمين ليعينها .

كان رودريج قد وصل إلى بيت شيمين قرب الغروب . وعند مغادرته فى المساء قابل والده الذى لم يكن رآه منذ المبارزة والذى كان يبحث عنه فى كل مكان قلقاً على مصيره ومشتاقاً لأن يعبر له عن مدى سروره . وعندما رآه احتضنه وشكره من أعماق نفسه . أخذ رودريج يتمنى الموت لفقده سعادته وليثبت اخلاصه لشيمين . وأن هذا الموقف ليسترعى الالتفات . إن رودريج فى هذا الوقت لم يعد له أى عمل يقوم به ولذا استسلم للأحزان . ولقد أحسن كورنى بإظهاره تردد بطله بين الشرف والحب طوال هذه المسرحية . وهكذا يبدو دوره أكثر تأثيراً . وبينما يفكر رودريج فى الموت إذ بوالده يخبره باقتراب الأعداء من الوطن ويدعوه للذود عن حياضه حتى تصفح عنه شيمين ويعفو الملك عنه عند عودته مظفراً . وعندما ناداه العمل عاوده الأمل ، وظهر له جمال المجد : مجد يبهر خطيئته ويزيد قدره فى عينيها .

وفى الفصل الرابع وصل خبر انتصار رودريج وتقدير الشعب له إلى مسامع شيمين . وبالرغم من ذلك فلم تطلق العنان لحبها ولم تلن لأن مجدها يحتم عليها ذلك . إنها تقر بشجاعة أن رودريج أهل لحبها ولكنها واثقة أن إرادتها لن تلين . ولقد أبدى الملك إعجابه بشجاعته ووافق على تلقيبه بالسيد لأن أعداءه الأسرى دعوه هكذا ولأنه جدير بهذا اللقب . وأضاف قائلا « إن الوطن الذى حميته يطلب منى الدفاع عنك . واعلم أن شيمين مهما تكلمت فلست أنصت لها إلا لتعزيتها » . وهكذا أصبح رودريج بطلا لدفاعه عن وطنه وأصبح الشعب بأكمله يهتم بمصيره . وارتفع قدره فى عين شيمين وبذا مهد كورنى لنهاية المسرحية وأعد الجمهور لقبولها . وكان الملك يود أن يطيل الثناء على رودريج إلا أنهم أخبروه بوصول شيمين التى قدمت لتطلب منه أن يأخذ العدل مجراه . وهذه هى المرة الثانية التى تحضر فيها شيمين لمقابلة الملك ولما تنقض بعد على المقابلة الأولى إلا ساعات معدودة . ويرجع ذلك إلى قانون وحدة الزمان الذى يقضى بأن أحداث المسرحية يجب أن يتيسر إتمامها فى فترة وجيزة من الزمن لا تتجاوز أربعا وعشرين ساعة . ولقد اعترف كورنى بذلك فى البحث الذى نشره عن مسرحية السيد . ولا شك أن شيمين تلعب هنا دور ناكرة الجميل إذ أن الذى تطالب بعقابه أصبح الآن بطلا محبوباً من الجميع وحائزاً على تقديرهم وحاملا لإكليل المجد . وإن كانت تعلم جيداً أنها لن تستطيع عمل شىء تقريباً ضد منقذ الوطن ولكنها رأت أنه يتحتم

عليها أن تكافح ولو دون أمل لتثبت للجميع أنها لم تلق سلاحها .

ولكن هذه الشكوى الثانية تختلف عن الأولى إذ أن الملك وقد سمع بأن شيمين تحب رودريج أراد أن يختبرها . فأخبرها بأن رودريج مات على أثر انتصاره مثخناً بجروحه . فلاحظ الحاضرون اصفرار لونها وبدا عليها التأثر . وعندئذ صارحها الملك بأنه ما زال على قيد الحياة فتراجعت وقالت إن مفاعيل السرور والحزن واحدة فى الإنسان . ولكن لم يصدقها الملك إذ أن حزنها كان بادياً للعيان . وبررت أن ما ظهر عليها من أمارات الحزن كان لموت رودريج قبل أن ينال القصاص الذى يستحقه على قتل أبيها . لقد ثارت جداً ولعل الشرف هو الذى جعلها تتظاهر بالغضب وتبالغ فى رغبتها فى الانتقام . حاولت بكل الطرق أن تمحو ذكرى الإهانة التى لحقتها لضعفها أمام الملك . وتمسكت بضرورة اختبار رودريج مرة أخرى . وصرحت بأن الفارس الذى سيأتيها برأس رودريج ستكون عروساً له . فأبدى دون صنش استعداده للقيام بهذه المهمة . وصرح الملك بأنها ستتزوج المنتصر أيا كان . فخمدت ثورة شيمين بعد ما شعرت بأنها أدت واجبها إلى النهاية .

وفى الفصل الخامس والأخير تمت مقابلة أخرى بين رودريج وشيمين . وهكذا نلمس باستمرار أن هذين البطلين محور المسرحية . ولما كانت دراسة النفوس الإنسانية هى شغل كورنى الشاغل ، فكلما اقترب من النهاية أخذ يزيد اهتمامه بتطور عاطفة شيمين لأن نهاية المسرحية تتوقف على مسلكها . ولقد تحولت التجربة المادية الجديدة التى ألقت برودريج فيها إلى تجربة نفسية . وكلما اقترب موعد المبارزة زاد قلقها . وفى هذه الأثناء تقدم منها خطيبها . وربما كانت تتمنى حضوره ولكنها أخذت تفكر فى سمعتها لأنه فى هذه المرة حضر إليها فى وضح النهار وليس تحت جناح الظلام كما كان الحال فى المرة الأولى . فأخذت تعاتبه على جسارته وطلبت إليه أن ينسحب حتى لا تفقد شرفها . فبرر رودريج حضوره بأنه ذاهب إلى حتفه وقد جاء ليودعها . وعرفها بعزمه على عدم الدفاع عن نفسه . فوبخته ودعته ليفكر فى مجده وعظمته وفى الإشاعات التى ستروج ضده لو قتل : ولا شك أننا ندرك الحقيقة ونعلم أنها تفكر قبل كل شىء فى نفسها وفى عدم استطاعتها العيش بدونه . وإزاء إصرار رودريج رجته أن يقاتل ليخلصها من دون صنش ويتزوج منها . وهكذا أكدت له حبها . ويمكننا أن نقول إن فى هذه النهاية الحقيقية للمسرحية . ولكن بعد انسحاب رودريج رجعت إلى نفسها وندمت على صراحتها مع رودريج وتمنت أن تنتهى المبارزة دون انتصار أحد الطرفين . وصممت على أن تلاحق رودريج وتبحث له عن أعداء جدد إذا قتل دون صنش . ولما كتب النصر لرودريج أمهلها الملك سنة حتى تنقضى فترة الحزن على والدها وأرسل رودريج لمحاربة الأعداء فى موطنهم :

لقيت مسرحية السيد نجاحاً منقطع النظير ، وأبدى بوالو (١٦٣٦ — ١٧١١) ولابروير (١٦٤٥ — ١٦٩٦) إعجابهما بها . ولكن بالرغم من ذلك فقد هاجمها البعض ، فأعلن سكوديرى (١٦٠١—١٦٦٨) أن موضوع المسرحية لا يساوى شيئاً ولا يتفق مع وحدات الزمان والمكان[1] والحدث[2] ، وأن جمال المسرحية منقول . فاحتج جيه دى بلزاك (١٥٩٧ — ١٦٥٤) أحد أنصار كورنى ، فطلب عندئذ سكوديرى حكم المجمع اللغوى ، فظهر فى سنة ١٦٣٨ رأى المجمع فى مسرحية السيد ، وقد رأى أن المسرحية لم تحترم الوحدات واللياقة ، ولكن بالرغم من ذلك يتجلى فيها سحر لا يمكن شرحه .

---

(١) إن الحدث يجب أن يتم فى نفس المكان .

(٢) يجب أن يكون حادث المسرحية موحداً أو بتعبير آخر يجب أن ترتبط أجزاؤه ببعضها وتكون وحدة واحدة . ولذا فمن الأفضل استعمال تعبير الحادث الموحد بدلا من وحدة الحدث .

وقد دافع كورنى عن مسرحيته فذكر أن الحدث يتم فى أربع وعشرين ساعة ولكنه أقر أنه اضطر إلى أن يستعجل الحوادث . حقاً إن هذه الحوادث من الكثرة بمكان لتنقضى فى يوم واحد . وتتم الحوادث فى إشبيلية كما يقول كورنى وبذلك تحتفظ المسرحية بصفة عامة بوحدة المكان وإن كان المكان الخاص يتغير داخل نطاق إشبيلية ، فأحياناً يكون قصر الملك ، وأحياناً أخرى منزل شيمين أو شارعاً أو ميداناً عاماً . أما الحوادث فهى تتتابع جداً ، وإن كانت المشاهد ليست دائماً متماسكة إذ أن خشبة المسرح تبقى أحياناً خالية .

ترجمت هذه المسرحية إلى عدة لغات . وقد قام الشيخ نجيب الحداد بتعريبها بتصرف تحت اسم « رواية السيد ـ غرام وانتقام » .

لقد واصل كورنى إنتاجه المسرحى فمثل فى سنة ١٦٤٠ مسرحية « هوراس » التى تهدف إلى إبراز مجد الوطن . كما مثل فى العام ذاته مسرحية « سينا أو رحمة أوجست » لإبراز مجد الرأفة والرحمة . وتعتبر هذه المسرحية من أنجح المسرحيات من الناحية الفنية . وبعد انقضاء فترة وجيزة على تمثيل سينا ، تزوج كورنى من ابنة ضابط تدعى مارى دى لامبريير ، واستقر فى روان حيث عاش فى جو من الحنان والتقوى . ولكنه كان يذهب أحياناً إلى باريس ويتردد على صالون مدام دى رامبوييه حيث قرأ على مسمع من الحاضرين فى سنة ١٦٤٢ مسرحيته الجديدة « بوليوكت » التى قوبلت بفتور . ولكن عندما شاهدها الجمهور فى سنة ١٦٤٣ أبدى حساسية أكثر من المترددين على الصالون الشهير : وترمى هذه المسرحية إلى ابراز مجد الاستشهاد .

وفى الفترة من سنة ١٦٤٣ إلى ١٦٥٠ أظهر كورنى نشاطاً ملموساً . وحاول اختراق مجالات مختلفة لإشباع ميوله الشخصية وإرضاء الجمهور الذى يود التغيير .

ففى عام ١٦٤٣ مثل كورنى مأساة « موت پومپيه » وملهاة « الكذاب » . ثم زاد فى العام التالى ملحقاً لمسرحية الكذاب . وقد جازاه مزاران[1] (١٦٠٢ ـ ١٦٦١) بتقرير منحة ثابتة له . ومثل كورنى فى سنة ١٦٤٤ مسرحية « رودوجون » التى نالت نجاحاً باهراً . وفى سنة ١٦٤٥ فشلت مسرحيته الدينية « تيودورا العذراء والشهيدة » فشلا ذريعاً . ولكنه حاز تقدير الجمهور مرة أخرى عند تمثيل « هيراقليوس » (١٦٤٧) وعين فى السنة ذاتها عضواً بالمجمع اللغوى الفرنسى . وتلبية لطلب مزاران ، أخذ يعد مسرحية نصفها كلام والنصف الآخر غناء وهى « أندروميد » التى اقتبسها من « تحولات أوفيد » . وفى العام ذاته مثلت مسرحية « دون صنش دى أراجون » وهى تجمع بين الهزل والشجاعة :

ولا يمكن أن ترقى أية مسرحية من مسرحيات هذه الفترة إلى مرتبة « السيد » أو « بوليوكت » : وقد أخذت العناية بالناحية الإنسانية تقل ولم نعد نشاهد النزاع المؤلم الذى كان يجعل موقف شيمين فى مسرحية السيد أو « أوجست » فى مسرحية سينا أو « سيفير » فى مسرحية بوليوكت مؤثراً . فقد تجمد الأبطال فى قسوتهم أو فضيلتهم فكفوا عن الكفاح وبذا ابتعدوا عن الحقيقة : وكان يبحث كورنى أحياناً عن الشهوات الخارقة للطبيعة كما هو الحال فى مسرحية « رودوجون » . ومن جهة أخرى تعقد الحدث لدرجة أنه أصبح لا يتفق مطلقاً مع الحقيقة .

وقد مثل بعد ذلك « نيكوميد » (١٦٥١) التى يسعى فيها لإبراز مجد الازدراء . واحتجب تقريباً منذ سنة ١٦٥٢ بعد فشله الذريع فى « بيرتاريت » وقرر الانزواء والتقاعد . واستمر ذلك إلى حوالى سنة ١٦٥٩ فأخذ يؤلف كتباً دينية لاقت نجاحاً باهراً لدى جمهور

---

(١) كردينال تولى رئاسة الوزارة الفرنسية فى القرن السابع عشر .

المتدينين . وفى سنة ١٦٥٨ منحه « فوكيه » إعانة قدرها ألف جنيه وأشار عليه بكتابة مسرحية عن « أوديب » مثلها فى سنة ١٦٥٩ .

وتعتبر الفترة من ١٦٥٩ إلى ١٦٨٤ فترة التقاعد . وقد كتب فيها حوالى إحدى عشرة مسرحية لم يستطع أن ينسق فيها بين العظمة والحقيقة الإنسانية . وبالرغم من ذلك فلا يمكننا أن ننكر أن هنالك جمالا فى بعض هذه المسرحيات . وفى سنة ١٦٧٤ مثل مسرحية « سورينا » التى مرت دون أن تسترعى الالتفات بينما نجحت فى العام نفسه مسرحية « إفيجينى » لراسين (١٦٣٩ — ١٦٩٩) نجاحاً باهراً . فترك كورنى المسرح نهائياً وأخذ يبحث عن التعزية والتسلية فى المشاعر العائلية والتقوى . وبينما هو فى عزلته عاد إليه بعض التقدير . فقد عمل الملك لويس الرابع عشر على تمثيل ست من مسرحياته فى قصر فرساى كما أن الرعيل الجديد الذى تذمر من مسرحياته الأخيرة بدأ يعود إليه . وفى أغلب أنحاء أوروبا بدأوا يمثلون مسرحياته ويترجمونها ويبدون إعجابهم بها . وقد أخذت كرستينا ملكة السويد تتحمس لمسرحياته كما رفعته أسبانيا وإيطاليا إلى الذروة .

لقد تمكن كورنى من أن يخلق عالماً يمتاز بالبطولة والشجاعة والمجد ولقب بوالد التراجيديا الفرنسية إذ أنه أصلح التراجيديا أو بتعبير أدق جددها ورفع من شأنها وقد وافته المنية فى سنة ١٦٨٤ .

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملّة لابن رشد

بقـلم
الدكتور محمود قاسم
عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة

ربما كان مفكرو الغرب وأهله عامة أكثر معرفة بهذا الفيلسوف من معرفة خاصة المسلمين به . وأيا كان الأمر ، فقـد كان أثره عظيما فى توجيه الثقافة الأوربية منذ القرن الثالث عشر الميلادى ، سـواء أكان ذلك التأثير فى مجال الدراسة العلمية أم فى مجال الدراسة الفلسفية والدينية . ويكفى أن نشير هنـا إلى أن طلائع النهضة الحديثة الأوربية كانوا ينسبون أنفسهم إليه ، فقالوا إنهم هم الرشديون اللاتينيون ، أما فى مجال التفكير الفلسفى فما زال أثر ابن رشد واضحاً فى فلسفة العصور الوسطى الأوربية ، وبخاصة فى تفكير توماس الأكوينى ، أما فى العصر الحـديث فإن تفكيره ما برح ماثلا فى المدرسة الأكوينية الجديدة .

ولقد ظهر ابن رشد ، وعلا شـأنه فى دولة الموحدين ، وبخاصة فى عهـد كل من أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، وأبى يوسف يعقوب الذى جاء من بعده . وكانت دولة الموحدين ، على الرغم من تزمتها ، تفسح فى صدرها للعلماء والفلاسفة ، على عكس دولة المرابطين التى ضاقت بهؤلاء ، وقدمت عليهم طائفة الفقهاء ، وتركت لهم مجالاً يجولون فيه ، ويصيبون منـه خيراً ورزقاً ، حتى بلغ من نفوذهم فى عهد على بن يوسف بن تاشفين أن ولاة الأقاليم ما كانوا يقطعون فى أمر دون أن يوافق عليه أربعة من الفقهاء .

أما فيلسوفنـا فهو أبو الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشـد الذى كان ينتمى إلى أسرة من أكثر الأسر العربية شهرة فى بلاد الأندلس ؛ إذ كانت أسرة علم وقضاء . وقد ولى ثلاثة أجيال منها وظيفة قاضى القضاة فى مدينة قرطبة ، ونريد بذلك أن الجد والأب والحفيد تتابعوا على هـذا المنصب الكبير .

وكان جد الفيلسوف القرطبى يسمى كحفيده ، أبا الوليد محمد بن رشد ، وكانت له شهرته فى بلاد الأندلس وفى شمال أفريقية بسبب فتاويه وخدماته السياسية والاجتماعية . وقد وصفه أحد كتـاب التراجم فى الأندلس بأنه « كان فقيهاً عالماً حافظاً للفقه مقدّماً فيه على جميع أهل عصره ، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه .. من أهل الرياسة والعلم والبراعة والفهم ، مع الدين والفضل والوقار والهدى الصالح .. تقلد القضاء بقرطبة ، وسار فيه

بأحسن سيرة وأقوم طريقة ، ثم استعفى فأعفى ... وكان النـــاس يلجأون إليه ، ويعوّلون فى مهماتهم عليه ، وكان حسن الخلُق ، سهل اللقاء ، كثير النفع لخاصته وأصحابه ، جميل العشرة لهم ، حافظاً لعهده كثير البر بهم . »

أما والد ابن رشد الفيلسوف فهو أحمد بن محمد ابن رشد ، وقد ولى هو الآخر قضاء قرطبة ، وتوفى فى سنة ٥٦٤ هـ ، أى بعد أن بدأ ابنه يشق طريقه واسعاً إلى الرياسة والشهرة .

أما الحفيد ، صاحب كتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، فكان أكثر أفراد الأسرة شهرة وأبقاهم ذكراً . وقد ولد فى سنة ٥٢٠ هـ أى فى سنة ١١٢٦م ، وكانت طبيعة تربيته هى التى وجهته إلى طريق أسلافه ، فحصّل العلوم العربية والإسلامية ، ثم درس الطب والحكمة على غرار كبار مفكرى الإسلام من أمثال ابن سينا والفارابى ؛ وقد عاصر ابن رشد فيلسوفاً أندلسياً كبيراً ، وهو ابن طفيل صاحب القصة الفلسفية المشهورة « حى بن يقظان » ، كما كانت تربطه صلة قوية بابن زهر المعروف بتفـــرغه لدراسة الطب وممارسته والتأليف فيه . وربما كانت صلته بابن طفيل أبعد أثراً فى توجيه حياته العملية والنظرية . فابن طفيل هو الذى قدّمه إلى الخليفة أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذى عنى بحشد العلماء والحكماء فى بلاطه ، كما عنى بجمع كتب العلم والفلسفة من أقطار الأندلس والمغرب ، حتى اجتمع له من العلماء وأهل النظر ما لم يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب وحتى كانت مكتبته تضاهى مكتبة الحكم المستنصر بالله الأموى .

ومع هذا ، فإن ابن رشد لم يكن مجهولا لدى أسرة الموحدين ، فقد سبق أن ذهب إلى مراكش لأول مرة فى سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) تلبية لدعوة عبد المؤمن بن على أول ملوك هذه الدولة ، لكى يدلى برأيه وخبرته فى إنشاء عدد من المدارس فى مراكش .

وقصة تقـــديم ابن طفيل له مشهورة معروفة تتلخص فى أن أبا يعقوب يوسف أراد أن يختبره فى مسألة من مسائل الفلسفة ، فأظهر ابن رشد الحرج ، حتى طمأنه الأمير ، وفتح أمامه باب الحديث ، فأظهر ابن رشد ما عنده ، فأعجب به الأمير ، ثم ما لبث أن عهد إليه بمهمة شرح كتب أرسطو . فنهض ابن رشد بهذه المهمة على أكمل وجــــه ، وخصص قسطاً كبيراً من وقته وجهده لإعداد هذه الشروح ، التى عرف بسببها ، فى أوروبا ، باسم « الشارح الأكبر » . وما زال هذا اللقب وقفاً عليه حتى الآن . وإلى جانب هـــذا العمل العلمى عهد إليه أمير المؤمنين بأن يلى منصب القضاء فى إشبيلية (٥٦٥ هـ — ١١٦٩ م) وبقى فى هذه المدينة سنتين على الأقل ، ثم عاد إلى قرطبة وتابع شروحه لأرسطو . وكان الخليفة يستعين به ، بين حين وحين ، للقيام بمهام عديدة ، فقام برحلات فى مختلف بقاع الأمبراطورية المغربية ، وتنقل بين مراكش وإشبيلية وقرطبـــة .. ثم دعاه أبو يعقوب فى سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢) إلى مراكش وجعله طبيبه الخاص ، ثم ولاه وظيفة القضاء فى قرطبة ، « فحمدت سيرته وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها فى ترفيع حال ، ولا جمع مال ، وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع أهل الأندلس عامة . »

ولما مات أبو يعقوب يوسف ، وخلفـــه ابنه ابو يوسف الملقب بالمنصور ، زادت مكانة ابن رشد فى هذه الدولة رفعة ، وقرّبه الأمير إليه على نحو أفزع فيلسوفنـــا ؛ إذ كان يخشى كيد خصومه من الفقهاء الذين كانوا يريدون الإطاحة بطبقـــة العلماء والفلاسفة ، حتى يستعيدوا مكانتهم التى كانت لهم فى دولة المرابطين ، ولم يكن ابن رشد بالخصم المهالىء أو المنافق ، ولم يكن يشعر نحو الفقهاء بكثير من

المـــودة ، ولا سيا أنه رأى مسلكهم الذى عابه أحد الشعراء فقال :

أهل الرياء لبستموا ناموسكم
كالذئب أدلج فى الظلام العاتم
فلكتموا الدنيا بمذهب مالك
وقسمتوا الأموال بابن القاسم

هذا إلى أن ابن رشد كان يقول : « ومعظم الفقهاء هكذا نجدهم »

وأيا كان الأمر فقد نجح الفقهاء فى الكيد له لدى أمير المؤمنين ، وسنحت لهم الفرصة عندما جاء المنصور إلى بلاد الأندلس لمحاربة جيوش الفونس ملك الأسبـــان فى سنة ٥٩١ هـ ، إذ ما كاد الأمير يعود منتصراً حتى أمر باعتقال ابن رشد ونفيه إلى قرية كانت خاصـــة باليهود ؛ وأحرق كتبه ، وأصدر منشوراً لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة كتب الفلسفة أو التفكير فى الاهتمام بها ، وهدد من يخالف أمره بالعقوبة الصارمة .

وقد اختلفت آراء المؤرخين فى تفسير تلك المحنة التى نزلت بابن رشد فى أواخر حيـــاته السياســـية والعلمية . فأرجعها بعضهم إلى تبسطه مع خليفـــة المؤمنين فى الحديث ، وبعضهم إلى ميله إلى حاكم قرطبة وكان أخاً للمنصور ، وقال آخرون إن أعداءه دسوا عليه بعض عبارات تشهد بإلحاده ، وقيل إنه أنكر بعض قصص الأمم الخالية التى جاء ذكرها فى القرآن . ونعتقد أن السبب السياسى هو السبب الحقيقى ؛ إذ كان الفقهاء يتوقون إلى استرداد مكانتهم السياسية التى حرموا منها عهداً طويلا . ومما يبرر هذه الوجهة من النظر أن المنصور عاد فعفا عن ابن رشد وأقرانه ، واستدعاه إلى مراكش . فلما وافاه فيه عفا عنه ، وأحسن إليه ورفع عنه تلك الغمة . ولو كان السبب الدينى هو السبب الحقيقى لكان من العسير على المنصور أن يرجع عن قراره وموقفه .

وقد ألقت هـــذه المحنة ظلا كثيفاً على سيرة ابن رشد ؛ فصورته فى صورة المفكر المتحرر بل المارق ، مع أن منهجه فى التدليل على عقائد الإسلام ، ربما كان أفضل المناهج لأنه استطاع أن يجمع فيه بين العقل والشرع على أفضل وجه .

وهـــذا هو السبب الذى دفعنا إلى اختيار كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وإلى عرضه على ذوى الفكر فى العصر الحديث ليروا حقيقة هل كان يجـــدر بخصوم ابن رشد من علماء الكلام أن يشوهوا فكرة الأجيال العديدة عن هذا المفكر الكبير الأصيل ، وأن يرموه بالإلحـــاد مع أنه أقرب منهم جميعاً إلى روح الدين الإسلامى .

تحليل الكتاب

حقاً سُبق ابن رشد فى محاولة التوفيق بين الدين والعقل . وربما كانت محاولة الغزالى فى هذا الصدد أحق المحاولات بأن يشار إليها . لكن فيلسوف قرطبة الذى يُظن عادة أنه خصم لدود للإمام الغزالى ، قد فاق صاحبه فى التوفيق بين الدين والفلسفة . ونقول هذا الرأى بناء على النتائج التى وصلنا إليها فى دراسة منهج كل من هذين الفيلسوفين العظيمين . وليس من هدفنا أن نعرض لمحاولة الإمام الغزالى هنا ، ويكفى أن نحيل إلى بحث نشرناه فى هذا الموضوع ، تحت عنوان « العقل والتقليد فى مذهب الغزالى » ، وهو بحث ألقيناه فى مهرجان الغزالى بدمشق عام ١٩٦١ . وقد نشر ضمن البحوث التى ألقيت فى هذا المهرجان

ومهما يكن من شىء ، فإن النقطة الهـــامة التى يتفق فيها هذان الفيلسوفان ، تنحصر فى موقفهما من علم الكلام وعلمائه . فقد أخذ كلاهما على علماء

الكلام أنهم أهل جـدل وشغب ؛ بل قال الإمام الغزالى إن الشر إنما نبغ فى هذه الأمة منذ ظهر علماء الكلام ، الذين أرادوا أن يضيقوا رحمة الله الواسعة وأن يجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين. وذلك لأن كل فريق منهم يكفر من يخالفه فى الرأى . ثم تجاوز كل فريق منهم هذا الحد إلى تكفير عوام المسلمين إذا لم يؤمنوا بمنهجهم فى البرهنة على العقائد الإسلامية ، مع أن الإيمان الذى يكتسب عن طريق الجدل والتشعيب والتفريع لا يرقى ، بحـال ما ، إلى قوة إيمان العامة .

أما ابن رشد فقد أراد أن يبرهن برهنة تفصيلية على فسـاد مناهـج علماء الكلام ، وأن يبين كيف تصدع الصرح ، وتشتت الفكر ، وتفرقت هذه الأمة بسبب جدل علماء الكلام وانصرافهم إلى تكفير بعضهم بعضا ، وإلى تقليد شيوخهم وتعطيـل عقولهم ، فانصرفت كل فرقة منهم إلى اللجج والتظاهر بالمعرفة ولو كان ذلك على حساب التفكير السليم والشريعة الحقة .

وفى رأينا أن علماء الكلام ، وإن ظنوا أنهم أقرب إلى روح الدين ، من أمثال الكندى وابن رشد فإنهم لم ينصفوا أنفسهم ولم ينصفوا الفلاسفة . فقد كان منهج الكندى وابن رشد أقرب إلى منهج القرآن من منهجهم فى كثير من المسائل ؛ بل نقول إن منهجهم كان منهجاً واهياً ؛ لأنه منهج جدل لا منهج إقناع ، بل هو أعجز عن أن يقنع علماء الكلام أنفسهم بدليل أنهم لم يؤلفوا جبهة واحـدة ، واختلفوا فيما بينهم ، ولم يفطنوا إلى ما فطن إليه ابن رشد ، وهو أن خلافهم فى كثير من المسائل يرجع إلى سوء تحديدهم إياها .

وفى كتاب مناهج الأدلة ، يبين لنا ابن رشد أن المشكلات التى فرقت بين الأشعرية والمعتزلة مشكلات مزعومة ، بل هى مشكلات لفظية : وأن المسائل لو عولجت بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب لما وجد هؤلاء ما يوجب الخلاف بينهم ، أو ما يدعو إلى التراشق بالكفر .

لقد اختلف علماء الكلام فى مسألة الصفات الإلهية والصلة بينها وبين ذات الله سبحانه ، كما اختلفوا فى مسألة الجهة وفى إمكان أو استحالة رؤية الله تعالى فى الحياة الأخرى ، وفى الحسن والقبح ، ولم يتفقوا فى مسألة العـدل والجور والقضاء والقدر الخ فأراد ابن رشد أن يبين لهؤلاء جميعاً أن العقائد الإسلامية مطابقة للعقل، ومن ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف . ولنعرض الآن للمسائل التى عالجها هذا الفيلسوف الدينى فى كتابه :

المسألة الأولى : أدلة وجود الله .

لقد ذهب فريق من المسلمين إلى أن الدليل على وجود الله لا يعتمد على العقل ؛ بل السبيل إلى ذلك هو الاعتماد على ما جاء به القرآن الكريم أو الوحى . وهؤلاء هم أهل الظاهر ، الذين كانت لهم الغلبة فى بلاد الأندلس وفى المغرب فى العصر الذى عاش فيه ابن رشد . وكأن هؤلاء الذين يحقرون من شأن العقل، يظنون أن التصديق بالوحى نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل ! ويرى ابن رشد ألا يشغل نفسه بهؤلاء القوم، ولا ترضى نفسه أن يصفهم بالضلال ، كما فعل علماء الكلام ، بل قال فى شأنهم إنه متى وجد جماعة من الناس يعجزون عن استخدام عقولهم فى معرفة وجود الله فما عليهم الا أن يؤمنوا به بالطريقة التى يرتضونها. ولكنه لم يتورع عن السخرية بهم ، فقال بعد أن ذكر لهم عدداً من الآيات التى دعا الله فيها الناس الى الإيمان بوجوده عن طريق العقل : « ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقـل وبلادة القريحة أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التى نصبها صلى الله

عليه وسلم للجمهور ، وهذا هو أقل الوجود . فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع » .

أما علماء الكلام ، من أشعرية ومعتزلة ، فقد زعموا أنهم يعتمدون على العقل للبرهنة على وجود الله ، فاستخدموا دليلين شهيرين عند دارسي علم الكلام ، أي علم التوحيد وهما :

ا — دليل الجوهر الفرد : ويتلخص في أن الأجسام الموجودة في العالم تتكون من أجزاء ، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء وهكذا . لكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له ؛ بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ . وهذا الجزء الذي لا يتجزأ هو الجوهر الفرد . وكل الجواهر الفردة تعرض لها حالات مختلفة . وهذه الأحوال هي التي يطلقون عليها اسم الأعراض . وهي حادثة لأنها متغيرة . وما دامت الجواهر لاتنفصل عن الأعراض إذن لا بد أن تكون حادثة مثلها ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، حسب مبدأ مشهور لديهم . ولما كانت الجواهر حادثة ، فالأجسام حادثة ، ثم العالم حادث ولابد له من محدث وهو الله :

ويناقشهم ابن رشد في هذا الدليل ، فيرى أولا أنهم يعتمدون على نظرية إغريقية قديمة ، هي نظرية الذرة التي قال بها ديمقريطس . ونلاحظ أن نظرية الذرة عند القدماء قد استخدمت لتحقيق غرض مناقض لما يريده المعتزلة والأشاعرة ، أي أنها كانت سبيلا إلى إنكار وجود الله وإلى تفسير الكون تفسيراً مادياً بحتاً . هذا إلى أنه من العسير أن نبرهن بطريقة عقلية على حدوث جميع الأعراض ، بناء على ما نلاحظه من حدوث بعضها . فإذا تبين لنا أن النبات ينمو ثم يصفر ثم يندثر فهل يتبين لنا ، عن طريق الحس أو التجارب أن الزمان له أول وآخـر . وليس معنى ذلك أن ابن رشد يقول بقدم العالم ، ولكنه يريد القول بأن أهل علم الكلام يعجزون عن إثبات حدوث الزمان والعالم بطرقهم الجدلية . ولو سلمنا أن العالم حادث ، بناء على براهينهم الجدلية لم تنته الشبهات ؛ إذ يبقى أن نسأل : لماذا حدث العالم في لحظة دون أخرى ، وهل طرأ على الإرادة الإلهية التي رأت إيجاده في هذه اللحظة أو تلك ، عزم أو تصميم جديد ؟ فما جواب علماء الكلام عن مثل هذه الاعتراضات ؟ ربما وجدوا حلولاً أخرى أكثر تعقيداً وتفريعاً ، ولوسلمنا لهم أن ردودهم حاسمة ، فيبقى أن نســأل : هل هذه هي الطريقة الشرعية السهلة الواضحة التي جاءت في القرآن الكريم . والحق ، كما يقول ابن رشد ، أن هذا الدليل ليس شرعياً ولا فلسفياً : «وطريقتهم التي سلكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ » . وهي ليست برهانية ؛ لأن البرهان المنطقي هو الذي يفرض نفسه على العقول في مختلف مستوياتها ، لأن العامة تسلم بالدليل المنطقي إجمالا ، وتسلم به الخاصة والعلماء إجمالا وتفصيلا . وهي غير شرعية ، وذلك لأن القرآن الكريم لا يحتوي عل دليل الجوهر الفرد .

ب — دليل الممكن والواجب :

وقد لجأ المتكلمون إلى دليل آخر سموه دليل الممكن والواجب ، وهو يتخلص في أن كل ما يوجد في العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه ؛ بل العالم نفسه . يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذي يوجد فيه . وأكثر من ذلك فمن الممكن أن يخلق الله عالما أفضل من هذا العالم الحالي . وقد استدلوا على فكرتهم هذه أيضاً بأنه من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلا من أن يسقط إلى أسفل ، وأن

يهبط اللهب إلى أسفل بدلا من أن يصعد إلى أعلى الخ ومتى كان الأمر كذلك فالعالم حادث ولابد له من محدث . وقد خيل إلى أصحاب هذا الدليل أنه دليل قوى لأنه يبرهن فى الوقت نفسه على حرية الإرادة الإلهية المطلقة .

لكن ابن رشد يوجه ضروب النقد إلى هــذا الدليل ، فيرى أنه ليس عقلياً ولا شرعياً .. أما أنه ليس عقلياً فذلك لأنه يخالف البداهة الحسية ، كما يتنافى مع روح العلم . فنحن نجد أن الواقع يكذبهم ؛ لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة ، ونعلم أن هناك أسباباً وقوانين أودعها الله فى الكون . فهم يريدون إذن انكار وجود الأسباب الطبيعيــة التى خلقها الله . وقد ظنوا أننا إذا كنا نجهل السبب فى أن الحركة شرقية أو غربية فمعنى ذلك أن هذا السبب غير موجــود . فهناك إذن ، كما يرى ابن رشد ، أسباب للحركات السماوية ، وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس فليس معنى ذلك أن الحركات جائزة . وفى الجملة يعتقد ابن رشــد أن هؤلاء المتكلمين يتخذون جهلهم بالقوانين سبيلا إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه الآن .

وقد سخر منهم عندما شبههم بالرجل العمى الذى يرى شيئاً مصنوعاً ، فيعتقد أنه يمكن أن يكون على نحو آخر مخالف لما هو عليه ، مع أدائه لنفس الوظيفــة التى صنع من أجلها . « ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان فى أول الأمر ، عند النظر فى هذه الأشيــاء شبيهاً بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع . وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما فى تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه ، الذى صنع من أجله ! ! »

وليس دليلهم ، من جانب آخر دليلا شرعياً ، لأنه ينتهى إلى إنكار حكمة الله وعنايته بمــا خلق . إنهم أرادوا أن يؤكدوا المشيئة المطلقة فانتهوا إلى إنكار الحكمة . هذا إلى أن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية معناه الاتجاه إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق ، وهذا هو رأى الماديين الملحدين . « وإذا لم تكن للشئ أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع ، وأى حكمة كانت تكون فى الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن ، كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف ؟ وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيما ، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك » .

أما مشكلة حرية الإرادة الإلهية التى تعللوا بها . فإنها بمأمن من كل شبهة ، وذلك لأن الله سبحانه يريد كل شئ عن عــلم تنكشف له به جميــع الكائنات فى جميع لحظات الزمن : وإرادته سبحانه تختلف عن الإرادة البشرية الناقصة التى تتردد بين عدة احتمالات بسبب نقص العلم الإنسانى وعجزه عن معرفة ما سيقع فى المستقبل .

ثم إذا نحن سلمنــا أن دليلهم منطقى وليس مخالفاً للشرع فإن نفس الشبهات ، التى أثارها الدليل الســابق ستطل برأسها مرة أخرى ؛ إذ لنــا أن نتساءل : ولماذا أراد الله أن يحدث العالم الممكن فى لحظة دون أخرى . ولو فرضنا أنهم استطاعوا الرد على هذه الشبه كلهــا ، فيبقى بعد ذلك كله أن القرآن

الكريم لايحتوى على هذا الدليل الذى لايقنع أبداً أو لا يقنع إلا بشق الأنفس .

كذلك نقد ابن رشد دليل المتصوفة على وجود الله ، وهو الدليل الذى يعتمد على الحدس الصوفى فقال : إن الدين الإسلامى جاء لجميع الناس لا لطائفة خاصة ، هـذا إلى أن الآيات التى تحث على النظر والتفـكير أكثر بكثير من تلك الآيات القليلة التى يتأولها الصوفية للبرهنة على وجهة نظرهم الخاصة .

إذن فما الأدلة التى يرتضيها ابن رشد ؟ إنه يرى أن أدلة الشرع هى أدلة العقل ويريد بها :

ا — دليل العناية الإلهية : فقد ثبت بالبداهة الحسية وبالعقل أيضاً أن كثيراً من الأشياء والكائنات كأنما قصد بهـا الإنسان . وليس من الممكن أن تكون ملاءمة الكون وظواهره لحياة الإنسان وليدة الصدفة أو الاتفاق . حقاً قد يقال إن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أننا نريد اتخاذه محوراً للكون . نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه . وقد تبدو هذه الحجج مقنعة لدى من يصر على أن ينتقص من قدر نفسه ، ويأبى أن يعترف بأن الله كرمه ، بأن جعله بشراً . لكن كثرة العلماء الذين يكابدون مشقة العلم يجزمون بأن هناك عناية ما فى هذا الكون ، وأن هذه العناية لايجوز مطلقاً أن تكون وليدة الصدفة .

والشرع يؤكد ما تشهد به البداهة الحسية والنظرة العقلية السليمة . وهنا يستشهد ابن رشد بآيات عديدة من القرآن .

ب — دليل الاختراع أو السببية .

وهو دليل يمتاز أيضاً بالبداهة والوضوح . فإن ظاهرة الاختراع بينة فى الحيوان والنبات ، بل فى جميع أجزاء العالم . وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محددة . وما كان مسخراً فلابد من أن يكون مخلوقاً وهذا الدليل يشبه سابقه فى أنه دعوة صريحة إلى البحث والدراسة لمعرفة أسرار القوانين والغايات التى أودعها الله فى هذا الكون . ثم هو برهان الشرع فى الوقت نفسه بدليل الآيات العـديدة التى وردت فى هذا المعنى [1] .

فهل هناك من ريب إذن فى أن أدلة ابن رشد على وجود الله تفضل أدلة الأشاعرة والمعتزلة ؟ أو لم يكن أولى بهؤلاء ألا يتكايسوا بالمعرفة ، وألا يتباهوا بالجدل والتفريع فى غير ما يجدى ؟ ومما يدل على صدق وجهة نظر ابن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين هذين الدليلين فى كثير من آياته .

المسألة الثانية : الوحدانية .

لقد اعتمد علماء الكلام ، أشعرية ومعتزلة ، على بعض الآيات القرآنية للبرهنة على وحدانية الله ، كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وقوله : « ما اتخذ الله من ولد، وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عما يصفون » ، وقوله عز وجل : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً » ثم استنبطوا من ذلك دليلا جدلياً مشهوراً يسمى بدليل التمانع ، وهو يمتاز بأنه دليل غير مقنع ومثير للشبهات فى آن واحد .

ويتلخص فى أنه لو وجد أكثر من إله واحد لاختلفت الآلهة . فلو فرضنا أن هناك إلهين أراد أحدهما أن يوجد العالم وأراد الثانى ألا يوجده ، فلا بد من افتراض ثلاثة احتمالات : فإما أن تتم إرادة كل منهما، وإما ألا تتم إرادة أى منهما ، وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر . فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجوداً ومعدوماً فى آن واحد ، وعلى الاحتمال الثانى يكون

(١) انظر النص الأول : مناهج الأدلة فى عقائد الملة . طبعة مكتبة الأنجلو المصرية ص ١٥٢ .

العالم لا موجوداً ولا معدوماً ، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذى تم إرادته هو الإله حقيقة ، لأن الآخر عاجز ، والعاجز لا يكون إلهاً .

وقد يبدو هذا الدليل مقنعاً ، لكنه ليس كذلك ؛ إذ لنا أن نتساءل : ولماذا لا يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا ، ولا سيما أننا نرى أن البشر يتفقون ، فتكون نتائج اتفاقهم جودةً فى العمل ودقة فى الصنع ! ! مما دعا بعض علماء الكلام إلى القول بأن دليل الآيات السابقة ليس منطقياً ؛ بل هو مجرد دليل خطابى يراد به الإقناع ، لأنه من الجائز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده .

ويكشف لنا ابن رشد عن الخلل فى برهنة المتكلمين الذين أساءوا فهم الآيات السابقة فظنوا أنها من القياس الشرطى المنفصل ، مع أنها تتضمن قياساً شرطياً متصلا ، وهو المنهج العلمى الحديث الذى أظهر إنتاجه المذهل فى الكشوف العلمية المعاصرة . فقوله تعالى : « لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، يمكن عرضه على النحو البرهانى الآتى : لو فرضنا أكثر من إله واحد لفسد العالم ، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً . إذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته . وأما قوله تعالى : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » فمعناه أن اختلاف أفعال الآلهة لا يمكن أن يترتب عليه فعل واحد لكنا نرى عالماً واحد متقنا ، إذن لا يعقل أن يكون هذا العالم موجوداً بسبب آلهة مختلفة الأفعال . وأما قوله تعالى : « قل لوكان معه آلهةٌ كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » فهو خاص بحالة احتمال الاتفاق لا الخلاف . ومعناه أنه لا يجوز عقلا أن يوجد إلهان تتحد أفعالها ، إذ لوكان هناك إلهان يفعلان فعلاً واحداً لوجب أن تكون نسبتهما إلى العرش واحدة . فلما غفل المتكلمون عن معنى هذه الآيات استنبطوا دليلا يتجه إليه الطعن . وقد جاء ذلك كله بسبب اعتقادهم أن الآيات تحتوى على قياس شرطى منفصل، مع أنها تنطوى على قياس شرطى متصل « وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية إن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور فى الآية وذلك أن المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية هو أكثر من محال واحد ، إذ قسّموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ، وليس فى الآية تقسيم ، فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل .. والدليل الذى فى الآية هو الذى يُعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين » .

المسألة الثالثة : مشكلة الصفات والذات .

لقد سوى المعتزلة بين ذات الله وصفاته ، خوفا من أن يؤدى القول بتعددها إلى ما وقع فيه المسيحيون عندما فرقوا بين صفات الوجود ، والعلم ، والحياة وقالوا إن كل صفة منهما قائمة بذاتها ، فالوجود هو الأب ، والعلم هو الابن ، والحياة هى روح القدس . ورأى الأشعرية ألا يسووا بين الذات والصفات لأن العلم ، غير الوجود ، والوجود غير الحياة الخ ثم قالوا إن صفات الله زائدة على الذات وقائمة بها . فلما قيل لهم كيف تكون زائدة على الذات وقائمة بها فى آن واحد ، وفى هذا تشبيه للخالق بالمخلوق . لأن للإنسان ذاتاً وله صفات قائمة بذاته وزائدة عليها — قالوا ليست الصفات هى هو ، وليست هى غيره . فقيل لهم إن فى ذلك نوعاً من التناقض فلم يجلوا حلا .

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٨ .

ولذلك يحكم ابن رشد على الطائفتين بأنهما ابتدعتا فى الدين ، وفتحتا باب الفتنة من غير ما يدعو الى ذلك الشر كله ؛ ولا سيما أن محنة خلق القرآن كانت وليدة هذا الصراع الجدلى بين الفريقين .

ومن قبل ، قال الإمام الغزالى اذا كنا لا نعرف حقيقة الذات الإلهية فكيف ندعى معرفة حقيقة الصفات الإلهية . ومن بعد قال ابن رشد : « قول من قال إن علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات أو زائدة عن الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق »[1] . « وإذا كان هذا هكذا فإذاً الذى ينبغى أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها ، دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ؛ فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلاً . وأعنى ههنا بالجمهور كل من لم يُعن بالصنائع البرهانية ، وسواء حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل له . فإنه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن تكون حكمة جدلية لا برهانية ، وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا »[2] .

المسألة الرابعة : مسألة الجهة والجسمية والرؤية .

وتتصل مسألة الجهة بمسألة الجسمية ؛ فقد اعتقد بعض السذج من المسلمين أن الله جسم لا يشبه الأجسام ، وقد تأثر هؤلاء بالإسرائيليات ، فى حين أن كلا من الأشعرية والمعتزلة ينفون الجسمية ، وإن كان الأشعرى أقرب إلى المشبهة منه إلى المعتزلة . أما ابن رشد فقد رأى أن يلتزم ما جاء به الشرع فلا يُصرح للجمهور لا بإثبات الجسمية ولا نفيها . هذا

(١) تهافت التهافت . طبعة بيروت ص ٣٥٤ .

(٢) مناهج الأدلة ص ١٦٧ .

إلى أن القول بالجسمية يتناسب على نحو ما مع القول بوجود الله فى جهة معينة . وتلك فى الحق إحدى المشكلات الحقيقية التى تعثر فيها ابن رشد . وأياً كان الأمر فإن المعتزلة تنفى الجهة لأنها نفت الجسمية ؛ فى حين أن الأشعرية تنفى الجسمية وتؤكد الجهة ، مما دعا ابن رشد إلى القول بأن الأشعرية جاءوا فى مسألة الرؤية التى ترتبط بهذه المسألة أيضاً إلى حجج سوفسطائية . أما حجج المعتزلة فتتلخص فى أن إثبات الجهة لله تعالى معناه القول بأنه فى مكان ، وهذا يؤدى إلى الجسمية . ولذا أولوا جميع الآيات التى جاءت تثبت الجهة فى القرآن ، من مثل قوله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره الف سنة » ، إلى غير ذلك من الآيات ، كما أولوا أحاديث الرسول التى جاء فيها أن الله ينزل إلى السماء الأولى وقالوا إنها أحاديث آحاد .

أما الأشعرى فإنه لما أثبت لله وجهاً ويدين ، وإن لم يكن ذلك شبيهاً بالوجه واليدين عند الإنسان ، فقد مال إلى المشبهة ، وأثبت الجهة ، ورفض تأويل آيات العرش واستشهد بأحاديث النزول التى أشرنا إليها ، ولما رفض تأويل المعتزلة للآيات . أخذ يجادلهم لكى يقهرهم على القول بأن الله لو كان فى كل مكان ، كما يقولون ، لكان فى كل جزء من أجزاء العالم ، وفى بطن مريم أيضاً . وهذا مثال لما قد ينتهى إليه اللجج الذى لا تقوده الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة . غير أن أتباع الأشعرى من المتأخرين مالوا إلى رأى المعتزلة ، على حد ما يذكر ابن رشد . فهو يقول : « وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة ، من أول الأمر ، يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ؛ ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية ، كأبى المعالى ، ومن اقتدى به »[1]

(١) نفس المصدر ص ١٧٦ .

وربما توقعنا من ابن رشد أن يتبع المعتزلة ، لكنه آثر هنا أن يسلك مسلك الأشعرى ، واستدل على الجهة بنفس الآيات والأحاديث التى استدل بها المشبهة وأبو الحسن الأشعرى ، وتلك نقطة قلقة فى مذهبه ؛ لأنه ينكر الجسمية والرؤية البصرية ، ومع ذلك فإنه يثبت الجهة ، وهو متأثر هنسا بفلسفة أرسطو . وقد حاول أن يجد مفراً من هذا التناقض . فجعل يفرق تفرقة سوفسطائية بين الجهة والمكان ، حتى إذا قيل له كيف يمكن أن نتصور إلها غير جسمى يوجد فى جهة معينـــة لم يجد جواباً إلا أن يعترف بوجود نوع من التنـــاقض ، وبأنه يجب أن ننهى الجمهور عن البحث فى أمر الجهة . وهو فى هذه النقطة الأخيرة محق لأن مسألة الجهة من أدق المسائل ، وهى من أمور الغيب التى يجب التفويض فيهـــا .

أما فى مسألة رؤية الله فى اليوم الآخر ، تلك المسألة التى ترتبط دون ريب بالجهة ، فنجد أن المعتزلة ينفونها ، لأن شروط الرؤية البصرية إنما هى خاصة بالأجسام . والله ليس بجسم ، ولذلك تأولوا الآيات التى تثبت الرؤية ، وقالوا : إن المراد بالرؤية مزيد علم يفيضه الله على قلوب المؤمنين فى الحيـــاة الأخرى .

لكن الأشعرى كان على وفاق مع نفسه ، لأنه لما أثبت الجهة ، لم يجد غضاضة من إثبات الرؤية ، وأخذ يناقش أدلة المعتزلة أو يؤول بعض الآيات القرآنية ، كقوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » وقوله تعالى : ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى » الآية — كذلك احتج بأدلة ظنها عقلية ، فقال إن الأشياء لا تُرى من حيث هى أجسام أو ألوان وإنما تُرى من حيث أنها موجودة ، ولما كان الله موجوداً إذن هو يُرى ، ويبدو أن مثل هذه الحجة لم تقنع أتباع الأشعرى ، فإنا نجد المتأخرين منهم اقتربوا من المعتزلة ، عندما نفوا وجود الله فى جهة مقابلة وأنكروا استخدام العين ، وقالوا من الممكن أن يخلق الله لعباده انكشافاً تاماً لا يتوقف على شروط الرؤية العادية . وهكذا . يصبح الخلاف بين الفريقين لفظياً ، لأن الرؤية تصبح بعد حذف شروطها المادية ، علماً . ولهذا يقول الإمام محمد عبده : إن العلماء قد اتفقوا على نفى الرؤية بالوجه ، لأنهم يعترفون أن الله مخالف للحوادث ، وأنه ليس جسما ولا يوجد فى جهة .

وقد نقد ابن رشد رأى الأشعرى[1] ومال إلى رأى المعتزلة ، وإن كان أكثر اتباعاً لظاهر الشرع « لأنه إذا قيل ... : إنه نور وإن له حجاباً من نور كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين يرونه فى الآخرة ، كما ترى الشمس لم يعرض فى هذا كله شك ، ولا شبهة فى حق الجمهور ولا فى حق العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صرح لهم به ، أعنى الجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها ، أو كفروا بالمصرح لهم بها ، فمن خرج عن منهاج الشرع فى هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل »[2] .

المسألة الخامسة : مسألة العدل والجور والقضاء والقدر .

وهى إحدى المسائل الهامة التى فرقت بين المسلمين ، وجعلت الخصومة أكثر حدة بين المعتزلة والأشاعرة ، مع أن الأمر لا يقتضى خلافاً ولا خصومة . فالمعتزلة الذين يصفون أنفسهم بأنهم أهل العدل يرون أن هذه الصفة صفة كمال ، وهى تهدف إلى نفى الظلم عن الله

(١) انظر النص الثانى .

(٢) مناهج الأدلة . طبعة الأنجلو المصرية ص ١٩١ .

سبحانه . فأفعاله تتجه إلى قصد وغاية ،وهى لا تخالف ما يقتضيه العقل الذى يفرق بين الحسن والقبيح والخير والشر . وإذاً فيجب ألا يأمر الله بالقبيح أو الشر ولا ينهى عن الحسن والخير . واستدل المعتزلة لرأيهم هذا بأن العقل كان أساساً لتقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع ، وجاءت الرسالات مؤكدة ومعينة له . ولما كان الله عادلا حكيما فهو يريد الخير لعباده . وربما غلت هذه الطائفة عندما قالت بأنه يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وربما أخذ عليهم أنهم يستخدمون هنا كلمة تدل على عدم التأدب فى حقه تعالى عندما يوجبون عليه فعلا من الأفعال . وأيا كان الأمر فإنهم يقررون أن الله لايريد الشر لعباده . وإلا لكان ظالما ثم استدلوا على وجهة نظرهم بآيات عديدة من القرآن الكريم .

أما الأشعرى فسلك مسلكاً مضاداً ، فقال بالحرية الإلهية التى لاتخضع لشريعة . فلله أن يخلّد الأنبياء فى النار والكفار فى الجنة ، لأن إرادته مطلقة ، وليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لعباده بل ذهب إلى القول بأن أفعاله تعالى ليست معللة بغاية أو غرض ، ودليل ذلك أنه ليس كل مافى العالم خيراً بل فية شر كثير ، وقد ابتلى المسلمون . بأمثال الحجاج وزياد بن أبيه . ثم إنه يقرر أن الشر لما كان موجوداً فى العالم فالله مريد له . فهو يريد الكفر لعباده العاصين ، ويريد الإيمان لمن يريد هدايته ، أى أن العبد ليس له اختيار فيما يريده الله له من طاعة أو عصيان .

ثم جعل يكفر المعتزلة ، ويتهمهم بالزندقة واتباع المجوس الذين يقولون إن الله لا يقدر على الشر . ثم احتج عليهم بأدلة شرعية وأخرى عقلية . فاستشهد بآيات من القرآن يمكن تأويلها دون عسر . أما الحجج العقلية فترتكز كلها على فكرته عن الإرادة المطلقة . غير أننا نستطيع القول بأن تلك الأدلة العقلية لاتقف أمام النقد . وهى تشترك جميعها فى هذا الأساس وهو إنكار حرية العبد واختياره ، ثم القول باستحقاقه العذاب على أفعال لم يردها أولم يخلقها ، بل أرادها الله له وفرضها عليه .

فلما جاء ابن رشد ، رفض رأى الأشعرية قائلا إنه مضاد للعقل ومخالف لروح الشرع . أما أنه مضاد للعقل فذلك ماتشهد به البداهة فإننا ندرك بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة ، وأن العبد يتجه إلى الخير أو الشر وإلى الحسن أو القبيح . ولذا كان أهلا للثواب أو العقاب . أما أن رأيهم يخالف الشرع فذلك لأنه يناقض كثيراً من الآيات القرآنية التى تصف الظلم بالقبح أوالشر من مثل قوله تعالى : « وما ربُّك بظلاَّم للعبيد » وقوله : « إن الله لايظلم مثقال ذرَّة ، وإن تكُ حسنَة يضاعفها ويؤتِ من لدنه أجراً عظيما » .

ومع ذلك ، فإن الأشعرية والمعتزلة حاموا حول المشكلة دون أن يهتدوا إلى حلها . فالله يخلق الخير والشر جميعاً ، لكنه يخلق الخير من أجل الخير ، ويخلق الشر من أجل مايترتب عليه من الخير : « فلم يكن بدٌ ، بحسب ماتقتضيه الحكمة ، من أحد أمرين إما ألا يخلق الأنواع التى توجد فيها الشرور فى الأقل والخير فى الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل ؛ وإما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل، أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل . وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل فى الأرض خليفة : قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك» إلى قوله : « إنى أعلم مالاتعلمون » يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شىء

من الموجودات خيراً وشراً ، وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضى إيجاده لا إعدامه »[1] .

وترتبط مسألة القضاء والقدر بمسألة العدل والجور، لأن المعتزلة يقولون بحرية المرء حتى يكون أهلا للثواب والعقاب ! فى حين أن الأشعرية يقولون بنظرية الكسب ، وهى نظرية غريبة غامضة ، حتى قال الأشعرية المتأخرون « أخفى من الكسب عند الأشعرى » وإذا أمكن شرح الغموض بعينه قلنا إن معناها هو الآتى : إذا أراد الإنسان أن يقوم بفعل ما فإن الله يخلق له القدرة على الفعل فى اللحظة التى يريده العبد فيها فتقترن به قدرة العبد . ويسمى هذا عندهم كسباً وهذا يبرر — فكرة الثواب والعقاب عندهم أيضا .

ولما أراد الأشعرى أن يستدل لوجهة نظره اعتمد على الآيات التى استشهد بها أهل الجبر المحض لكى يبرهنوا على أن الإنسان لا قدرة له ، من مثل قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » ، وقوله : « ختم الله على قلوبهم » وقوله : الله خالق كل شىء » مما يدل على أن الأشعرى ، فى الحق ، أقرب إلى الجبر المحض منه إلى أى شىء آخر . لكن الأشعرى إذا قال إن قدرة العبد لابد أن تقترن بالفعل الذى يخلقه الله حتى يوجد الكسب ، أمكن للآخرين أن يقولوا إن وجود السكين وقدرتها على القطع شرط ضرورى أيضا فى وجود فعل القتل ، فهل قال أحد إن السكين يجب أن تكون مسئولة بدلاً من صاحبها الذى استخدمها ؟

ومن الواضح أن مشكلة القضاء والقدر تبدو معقدة ، إذ لا يخلو رأى كل فريق من هذين الفريقين المتعارضين من حجج وجيهة . فرأى المعتزلة يتفق مع القيم الأخلاقية ، ورأى الأشعرية يتسق مع القدرة الإلهية . أو ليس من الممكن أن نجمع بين الأمرين وأن نرفع هذا التناقض الذى يكاد تتمزق له بعض النفوس .

إن هذه المحاولة التى نتحدث عنها هى تلك التى قام بها ابن رشد . فهو يرى أن كلا من المتخاصمين أدرك جانباً من الحقيقة وجانباً من الخطأ ؛ لذلك نجده يعرض لهذه المشكلة صراحة ، ويعترف بأن القرآن الكريم نفسه يحتوى على آيات صريحة فى الجبر وأخرى ليست أقل صراحة فى حرية اختيار الإنسان . فمن الآيات الأولى قوله تعالى : « إنا كل شىء خلقناه بقدر » وقوله : » ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير » ومن الآيات الثانية قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » وقوله « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، بل إن بعض الآيات تحتوى على الجبر وحرية الاختيار فى آن واحد ، مثل قوله تعالى: « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » وقوله « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وليس هذا التناقض الظاهرى وقفا على الآيات القرآنية ؛ بل هو ملموس أيضا فى الأدلة العقلية ، لأن فى القول بأن العبد يخلق أفعاله انتقاصا من قدرة الله ، وهو خالق كل شىء ، والقول بأن الله خالق كل شىء يتعارض مع مسئولية المطيع أو المذنب . فهذا التعارض هو السبب فى الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، وهو الذى دعا كل فريق إلى تكفير الآخر ، وهو فى الوقت نفسه الخلاف الذى يرى أبو الوليد بن رشد أنه لم يأت عبثا أو مصادفة ، بل جاء فى القرآن لكى يوحى إلى العلماء بالحل الصحيح لمشكلة القضاء والقدر .

والحل الصحيح الذى اهتدى إليه ابن رشد هو أن إرادة الإنسان ، وإن كانت حرة إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التى وضعها الله فى الكون . ويمتاز هذا الحل بأنه يعترف بحقيقة علمية ، وهى فكرة السنن والقوانين ، كما يمتاز بأنه يبين لنا أن الجبر

---

(1) نفس المصدر ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

لا يمكن أن يكون محضاً ، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقاً ، بل نستطيع القول على نحو ما بأن الإنسان مجبر باختياره ، لأنه يستخدم قدرته فى حدود ما خلق الله ، وكلما اختار طريقاً معيناً فى حياته ، أصبح مجبراً إلى حد كبير على اختيار الطرق المستقبلة التى تتناسب مع هذا الطريق . وقد عبر ابن رشد عن حله هذا بقوله : « وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها وهى المعبّر عنها بقدر الله ... ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدّرها بارئها عليها ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة ، إلا بموافقة الأسباب التى من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ... وليس يُلْفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا . والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة ، أعنى التى لا تخل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده» [1] والحق أنه يجب أن نبدى إعجابنا بهذا الرجل الذى استطاع أن يصل إلى فكرة القوانين العلمية فى القرن الثانى عشر الميلادى ، فى حين يرى بعض المعاصرين أن فكرة القانون العلمى من أحدث المخترعات العلمية .

المسألة السادسة بعث الرسل :

لم يشأ ابن رشد أن يكون مقلداً لا للأشاعرة ولا للمعتزلة فى استخدامهم المعجزات المادية دليلا على النبوة ، فهو يرى أن المعجزات من مثل إبراء الأكمه والأبرص ، وانقلاب العصا حية ، معجزات برّانية ، تصلح لإقناع الجمهور الذى يرى أن من تظهر على يديه هذه الأمور الخارقة للعادة لا بد أن يكون صادقاً فى ادعائه للرسالة . أما المعجز الحقيقى فى نظر ابن رشد ، وهو المعجز الذى يسميه « الأهلى والمناسب » أو الذى يمكن أن يسميه آخرون بالمعجز الجوانى ، فهو التشريع الذى جاءت به الكتب المقدسة ولا سيما القرآن الكريم إلى جانب صفات النبوة التى تحققت فيمن نزلت عليهم هذه الكتب السماوية [1].

وفيما يلى بعض النصوص التى تعد مميزة لهذا الكتاب .

النص الأول [2]

براهين وجود الله عند ابن رشد

« فإن قيل فإذ قد تبين أن هذه الطرق كلها (طرق المتكلمين) ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه فما هى الطريقة التى نبه الكتاب العزيز عليها ؟ ... قلنا الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ... إذ استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر فى جنسين أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان . . . ولنسم هذه دليل العناية ، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة فى الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتبنى على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الإنسان ، والأصل الثانى أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ... ولذلك وجب على من أراد أن

---

(١) نفس المصدر ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(١) انظر النص الثالث .

(٢) انظرمناهج الأدلة طبعة الأنجلو المصرية ص ١٥٠ — ١٥٢

يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس : أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات ... فإنا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً بها . . . وأما السموات فنعلم من قِبَل حركاتها التى لا تفتر ، أنها مأمورة بالعناية بما هنا ومسخرة لنا ؛ والمسخر المأمور مخترع ضرورة . وأما الأصل الثانى فهو أن كل مخترَع فله مخترِع . فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعاً له . وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشىء لم يعرف حقيقة الاختراع[1] ... فهذان الدليلان هما دليل الشرع . وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه فى الكتاب العزيز هى منحصرة فى هذين الجنسين من الأدلة فذلك بيّن لمن تأمل هذه الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى . وذلك أن الآيات ... فى هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فأما الآيات التى تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً إلى قوله « وجنات ألفافا » ... وأما الآيات التى تتضمن دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى : « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق » ، ومثل قوله تعالى « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت » الآية ... وأما الآيات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة أيضا ؛ بل هى الأكثر ، مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم إلى قوله : فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » ... ومثل قوله تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون » ... فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ... » .

النص الثانى[1]

نقد رأى الأشعرية فى الرؤية

« وأما حججهم التى أتوا بها فى إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم فى ذلك حجتان : إحداهما وهى الأشهر عندهم ما يقولونه من أن الشىء لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملوّن ، أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود ، وربما عددوا جهات أخرى غير هذه الموجودة !! ثم يقولون : وباطل أن يرى من قبل أنه جسم ، إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئى اللون ؛ وباطل أن يُرى لمكان أنه لون ، إذ لو كان ذلك لما رئى الجسم ؛ وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التى تتوهم فى هذا الباب فلم يبق أن يرى الشىء إلا من قبل أنه موجود.

والمغالطة فى هذا القول بيّنة . فإن المرئى منه ما هو مرئى بذاته ، ومنه ما هو مرئى من قبل المرئى بذاته ،

(١) يلاحظ أن هذا الدليل يحث على المعرفة ، كما دعا القرآن إلى ذلك ، ولا يثير الجدل الذى رأيناه فى دليل الجوهر الفرد أو دليل الممكن والواجب .

(١) مناهج الأدلة – طبعة الأنجلو المصرية ص ١٨٧ – ١٩٠ .

وهذه هي حال اللون والجسم . فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون . ولذلك مالم يكن له لون لم يُبصر . ولوكان الشيء إنما يُرى من حيث هو موجود فقط ، لوجب أن تُبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ! ! فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ! ! وهذه كلها خلاف ما يُعقل . وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها ، أن يسلّموا أن الألوان ممكنة أن تُسمع ، والأصوات ممكنة أن تُرى. وهذا كله خروج عن الطبع وعمّا يمكن أن يعقله إنسان ... وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي (الجويني) وهي هذه الطريقة وتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات ، فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذات . والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات . فإذن الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود .

وهذا كله في غاية الفساد ... وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان ... ولولا النشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شئ من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة ! ! »

النص الثالث[1]

القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم

وأنت تتبين من حاله صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحداً من الناس ، ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدم على يدى دعواه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى. وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق ، فإنما ظهرت في أثناء أحواله ، من غير أن يتحدى بها . وقد يدلك على هذا قوله تعالى : وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا » إلى قوله : « قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولا » وقوله تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » . وأما الذى دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيراً » وقال « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » ... فإن قيل هذا بيّن ، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز ، وأنه يدل على كونه رسولا ، وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة ... قلنا ليس الأمر فى هذا على ماتوهم هؤلاء ، فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبنى عندنا على أصلين قد نبه عليهما الكتاب العزيز .

أحدهما : أن الصنف الذى يسمونه رسلا وأنبياء معلوم وجوده بنفسه ، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله لابتعلم إنسانى . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من أنكر وجود الأمور المتواترة ...

والأصل الثانى : أن كل من وُجد عنه هذا الفعل الذى هو وضع الشرائع بوحى من الله فهو نبى — وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه فى الفطر الإنسانية .

فأما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز فى قوله تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده » إلى قوله : «وكلم الله موسى تكليما» ... وأما الأصل الثانى ، وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل ، وهو وضع الشرائع للناس بوحى من الله فيعلم من الكتاب العزيز . ولذلك نبّه

(١) نفس المصدر — مأخوذ من الصفحات ٢١٣ إلى ٢٢٢ .

على هذا الأصل ، فقال : « يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم ، وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً » يعنى القرآن ، وقال « يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم » ...

فإن قيل فمن أين يدل القـــرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة ... قلنا : يوقف على ذلك من وجوه : أحدها أن يعلم أن الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى ، والثانى ما تضمنه من الإعلام بالغيوب ، والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر وروية ...

فإن قيل : فمن أين يعرف أن الشرائع ، التى فيها العلمية والعملية ، هى بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله — قلنا ... قد يعرف ذلك ، على اليقين ، من زاول العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد . ولما وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز ، على أتم ما يمكن ، علم أن ذلك بوحى من عند الله .. وبالجملة فإن كانت ههنا كتب واردة فى شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله ... فظاهر أن الكتاب العزيز ... هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة . وأنت فيلوح لك هذا جداً ، إن كنت قد وقفت على الكتب أعنى التوراة والإنجيل . فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت .

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ، ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى ... فإن تلك ، وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدى الأنبياء ، وهى مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ؛ إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التى بها سمى النبى نبياً . وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الإبراء على الطب . ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب . فقال أحدهما الدليل على أنى طبيب أنى أسير على الماء ، وقال الآخر الدليل على أنى طبيب أنى أبرىء المرضى ، فمشى ذلك على الماء ، وأبرأ هذا المرضى — لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى ببرهان . وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعاً . ومن طريق الأولى والأحرى .

وبالجملة متى وضع أن الرسل موجودون . وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم كان المعجز دليلا على صدق النبى ، أعنى المعجز البرانى الذى لا يناسب الصفة التى بها سمى النبى نبياً . ويشبـــه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط . والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء ... لكن الشرع إذا تؤمل ، وجد أنه إنما اعتمد على المعجز الأهلى والمناسب لا المعجز البرانى » .

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التى أثرت فى الحضارة الإنسانية

يشرف على تحريرها

أحمد رياض تركى — د. عبد الحليم منتصر
زكى نجيب محمود — على أدهم
هيم زكى خورشيد — ابراهيم الإبيارى

المجلد الثالث

٣

فى قانون السكان لتوماس روبرت مالثوس

بقلم
الدكتور محمد السيد غلاب
أستاذ كرسى الجغرافيا بجامعة القاهرة فرع الخرطوم

حياته

ولد توماس روبرت مالثس فى الرابع عشر من فبراير عام ١٧٦٦ بقرية روكرى غربى دوركنج بانجلتره ، وكان الابن الثانى لدانييل مالثس ، الذى تلقى تعليمه فى اكسفورد ، وعاش فى قريته عيشة هادئة ، وكان يراسل بعض رجال الفكر مثل روسو. وقد تلقى روبرت مالثس تعليمه الأول على يد والده، ثم أرسل إلى كلافرتون بالقرب من مدينة باث ليتلقى قسطاً من التربية الدينية والتعليم وليتعلم اللاتينية ، وفى سن الرابعة عشرة أرسل إلى كلية وارنجتون الدينية أيضاً ، حيث كان يتعلم أبناء إحدى الفئات الدينية المتحررة ، ثم التحق بجامعة كامبردج عام ١٧٨٥ ، حيث درس التاريخ والشعر واللغات الحية ، وحيث أظهر تفوقاً فى الرياضة ، وكان موضع رضاء أبيه ، عندما سمع عن جميل صفاته وحسن سلوكه فى الجامعة

واختير عام ١٧٩٧ زميلا فى كلية يسوع بكامبردج حيث نال درجة الماجستير ، وحيث قضى وقته كله فى دراسة الاقتصاد والسياسة . وظهرت فى ذلك الحين بعض آرائه التحررية ، إذ عارض قوانين الاختبار التى كانت تستبعد الكاثوليك والخارجين عن كنيسة إنجلتره من الوظائف العامة ، ولكنه لم يعارض فى ذلك الحين قوانين الفقراء التى أصدرها بت . وبعد أن اختير فى زمالة الكلية انخرط فى سلك كنيسة إنجلتره ، وكان قسيساً . ولم يمض عليه وقت طويل حتى أخرج مقاله عن السكان عام ١٧٩٨ .

وفى العام التالى سافر مع زميل الدراسة عميد كنيسة ونشستر إلى القارة الأوروبية ، وزار ألمانيا والسويد والنرويج وفنلنده وأجزاء من روسيا . وجمع كثيراً من البيانات والمعلومات أفادته فى تنقيح كتابه وإخراج طبعته الثانية . ونشر عام ١٨٠٠ مقالا عن « ارتفاع أسعار المواد الغذائية » ؛ ثم زار فرنسا وسويسره ، وفى يونية عام ١٨٠٣ كتب مقدمة الطبعة الثانية لمقال السكان حاول فيها أن يخفف من قسوة النتائج التى خرج بها المقال فى طبعته الأولى .

وكان مالثس يعنى بالرد على معارضى نظريته فى الطبعات المتتالية لكتابه ، حتى تضخمت مقالته فى طبعتها الثالثة عام ١٨٠٦ ، وقد استطاع أن يقنع بت رئيس وزراء بريطانيا بنظريته وآرائه ، وكان هذا سبباً فى تعيينه أستاذاً للتاريخ والاقتصاد السياسى بكلية

هيليبورى حيث يتلقى موظفو شركة الهند الشرقية تأهيلهم عام ١٨٠٥ . وفى ذلك الوقت تزوج واستقر فى كامبردج وقضى بقية حياته فى الدرس والمحاضرة .

خلال عام ١٨١٤ — ١٨١٥ كتب « ملاحظات عن قوانين القمح » ، و « الأسباب الداعية للحد من الاستيراد » و « طبيعة الربح وزيادته » . ثم نشر الطبعة الخامسة لمقاله عن السكان عام ١٨١٧ وعين عام ١٨١٩ زميلا فى الكلية الملكية ، وهو شرف كبير لا يحظى به إلا كبار رجال الفكر والعلم فى بريطانيا . وفى العام التالى نشر « الاقتصاد السياسى » ، كما نشر مقالا عن « مقياس القيمة » عام ١٨٢٣ . وكتب مقالا عن السكان فى الموسوعة البريطانية لم تظهر إلا عام ١٨٣٠ . وفى عام ١٨٢٦ نشر الطبعة السادسة لكتاب السكان . وأعاد طبع الاقتصاد السياسى . وكان أحد المؤسسين الأوائل لجمعية الاحصاء التى تأسست عام ١٨٣٤ وهو العام الذى توفى فيه .

* * *

مناقشاته لمعاصريه

لقد كتب مالتس رسالته الأولى عن السكان نتيجة مناقشاته الطويلة مع والده حول آراء اليوطوبيين الذين زخر بهم القرن الثامن عشر . ولا سيما مستر جودوين ومسيو كوندورسيه . ويبدو أن والده وقد أدرك نهاية هذا القرن ، كان يعطف على تلك الآراء المتفائلة ، بل المغرقة فى التفاؤل والمحلقة فى الخيال . ولم يكن هذا غريباً ، فقد كان هذا القرن يجنى ثمار عصور النهضة والتنوير فى مجال العلم والفن وثمار الثورتين الزراعية والصناعية التى سادت غربى أوروبا فى القرن السابع عشر ، فلقد حررت الثورة الزراعية الأرض من الإقطاع وسوء استغلاله لها ، وأدخلت أساليب جديدة فى حرث الأرض وزراعتها زادت من إنتاج المحاصيل زيادة كبيرة . وقامت بواكير الثورة الصناعية الأولى ، وبدأت الصناعة تنتقل من المنازل وتتجمع فى المصانع ، ونشأت بواكير الرأسمالية ، كما شاهد هذا القرن فترة سلام طويلة فى أوروبا . وبذلك اكتملت الظروف السياسية والاجتماعية التى أدت إلى ازدهار مجتمعات أوروبا الغربية ، والتى يمكن تلخيصها فى تحرير الفكر من سلطان الكنيسة ، ونشأة الفلسفة التجريبية ، وازدهار العلوم الطبيعية والحيوية ، وتحرير الأرض والإنسان من ربقة الاقطاع ، وارتياد مجالات الفكر والمعرفة المختلفة ، واتساع أفق الكشوف الجغرافية ، وتدفق الثروات من المستعمرات وراء البحار ، واستكمال استغلال الأرض الزراعية ، وبدء عجلة الصناعة الكبيرة فى الدوران ، وتبلور القوميات ، ونشأة الوحدات السياسية الكبرى حول قوميات ناضجة عريقة .

هــذا التفتح الفكرى والازدهــار الاقتصادى والاستقرار السياسى أطلق العنان لخيال اليوطوبيين ، الذين أغمضوا عيونهم عن بعض عيوب المجتمع ، فرأوا المستقبل أفضل من الحاضر ، وعالجوا مشكلة الفقر — التى بدأت تظهر فى المدن الصناعية — بالأمانى والآمال فقالوا أن مجال استثمار الأرض لا يزال متسعاً ، ولا حد له . ولقد كان كل من كوندورسيه الفرنسى وجودوين البريطانى يعتقد فى كمال الجنس البشرى ، وأن الإنسانية إذا تركت وشأنها لكفيلة بأن تصل إلى أعلى درجات السمو والكمال ، ولساد العدل وعمت السعادة بين البشر ، ولكن الطمع والجشع الذى يسود بعض طبقات المجتمع هو الذى ينشر الخوف والجزع ، ويخلق الفاقة والفقر ، ولقد اقترح كوندورسيه — علاجاً لهذه الحالة الطارئة فى المجتمع — أن يخصص رصيد من المال ، يساهم رب العمل بجزء منه ، كما يساهم العامل بجزء آخر ، يصرف منه على علاج المرضى ورعاية اليتامى والعجزة والمعوزين ، بل ويقدم منه مساعدات لمن يريد أن يؤسس أسرة جديدة أو يبدأ مشروعاً اقتصادياً جديداً .

ولقد سخر مالتس من هذا الاقتراح (الكتاب الثالث الفصل الأول من الطبعة السادسة للمقال) . وقال ان هذا مشروع خيالى لا يثبت للتجربة . فاذا كان كوندورسيه قد سلم بأن جزءاً من المجتمع لا يستطيع أن يعيش إلا بعمل يومه فلماذا حلت الفاقةفى المجتمع ؟ لا سبب لهذا إلا أن مجهود الجزء العامل من المجتمع وعمله هو الذى ينتج الطعام اللازم للمجتمع كله ، وهذا المجتمع يتزايد عدداً ، فلا يستطيع الطعام – الذى ينتجه العاملون – أن يكفى عدد الأفواه المتزايد باستمرار . ومن ثم وجد فائض من السكان لا يجدون ما يكفيهم من غذاء . فيحل بهم البؤس والشقاء . ويستطرد مالتس بعد ذلك قائلا : إذا كانت الأرض لا تكفى إلا عدداً محدوداً من السكان ، فلماذا ندعو الناس إلى التكاثر ، وانجاب نسل جديد لا يستطيع أن يجد طعامه . وكيف نطلب من العاملين المجدين فى المجتمع أن ينفقوا على العجزة والمعوزين ، وكيف نسوى العامل بالعاطل ، وأى حافز يبقى للمجـد النشط إذا وجد أن العاطل يشاركه نصيبه من الرزق . إن خيراً للإنسان – إذا وجد ما لا ينفقه أن يمتنع عن الاقدام على الزواج والانجاب .

وقد اتفق مالتس مع كوندورسيه عندما لاحظ أن السكان يزدادون فى بعض الفترات زيادة تفوق إنتاج الطعام ، وبذلك يتأرجح المجتمع بين الشدة والرخاء ، والاملاق والثراء . غير أن كوندورسيه كان متفائلا ، فقال أن معين ثروات الأرض لا ينضب ، ومن المستبعد أن نصل إلى الزمن الذى تعجز فيه الأرض عن إطعام أبنائها .

ثم انتقل مالتس فى فصلين آخرين من طبعات كتابه التالية لمناقشة آراء جودوين التى شرحها فى كتاب « العدالة السياسية » . ولم يجد مالتس فى هذا الكتاب سوى حلم رائع ، وجنة وارفة الظلال ، عامرة « بالقصور الشاهقة » ، ينعم فيها ساكنها بالسعادة والخلود ، « ومعابد مهيبة » للحق والفضيلة . ولكنها للأسف ما أسرع أن تنمحى كما ينمحى الحلم الجميل من خيال النائم إذا صحا من نومه . إن خطأ جودوين الأكبر فى نظر مالتس يتلخص فى أنه يرجع جميع رذائل المجتمع ، وما يحيط به من شقاء إلى القوانين التى وضعها الإنسان بنفسه . وأن الإنســان بيده – إذا أحسن وضع قوانينه ، واحكام إدارة نظام الملكية فى المجتمع – أن يصل إلى لب الداء وأصل الدواء . وإذا كان الأمر كذلك فليس من العسير استئصال الشر من هذا العالم ، وان العقل الذى خلق الشر كفيل بأن يعمل فى الاتجاه الصحيح ويزيل هذا الشر . ويرد مالتس على هذا بقوله ، إن هذا كله صحيح ،ولكن ماذا يستطيع الفكر أن يفعل ، وماذا تستطيع القوانين اصلاحه ، إزاء قوى الطبيعة نفسها وشهوات الإنسان .

لقد اتهم مالتس – وهو من رجال الدين – ببرود العاطفة والتشاؤم ، بل وبمعاداة الإنسانية ، ولكنه فى الحقيقة كان مشغول الفكر بالخـير الإنســانى مثل اليوطوبيين تماماً ، لا يرجو للبشرية إلا كل تقدم وازدهار . غير أنه يختلف عنهم فى المزاج الفكرى ، فهم خياليون وهو واقعى ، هم مبشرون وهو منذر ، هم ينظرون إلى المستقبل بأمل وهو ينظر إليه بحذر وترقب . هم يعتمدون على المثل والشعارات البراقة وهو يعتمد على الحقائق الملموسة ولا تبهره الألفاظ الطنانة . وربما كان مالتس أكثر علمية وواقعية من مفكرى القرن الذى سبقه ، فتقصى الوقائع من التاريخ والاحصاءات والملاحظات الشخصية ، ولم يستطع أن يلحق بخياله ما يمكن أن يصل إليه العلم فى المستقبل ، كما لم يستطع أن يتخيل واقعاً مستقبلا لا يقوم على الفكر الرأسمالى الذى شهد نموه وتطوره . بل يقوم على الاشتراكيــة التى سخر منها واعتبرها خيالا يراود كوندورسيه وجودوين .

ويجب أن يتضح لنا تماماً أن مقاله الأول عن السكان لم يكن نتيجة أبحاث موضوعية وتقصى للحقائق المجردة ، ولكنه كان رداً على ما كان سائداً فى بعض دوائر المفكرين من أن « أفضل معيار لسعادة الأمم هو عدد سكانها » . وقد رد على ذلك بقوله أن « عدد السكان النامى هو أفضل معيار لسعادة الأمم ورفاهيتها ، ولكن عدد السكان نفسه لا يدل إلا على السعادة التى كانت » . ولقد كان موضوع السكان هو الشغل الشاغل لكثير من المفكرين فى جميع العصور ،وفى أنحاء عديدة من العالم . ويبدو من طبعات مقال السكان التالية أن مالثس – عندما أراد أن يدعم نظريته بالأدلة والبراهين – لجأ إلى استشارة ما كتبه جون جرونت الإنجليزى فى القرن السابع عشر هو وزميله وصديقه بتى الذى أطلق على علم السكان الجديد اسم « الحساب السياسى » . بل لقد كان يرجع باستمرار إلى دراسات جوهان سوسملش البروسى فى أواسط القرن الثامن عشر ، وقوائمه المفيدة عن المواليد والوفيات . هذا إلى آراء علماء الاقتصاد مثل آدم سميث والفزيوقراطيين . وقرأ مالثس أيضاً تقارير الرحالة عن كثير من أنحاء العالم . ويبدو واضحاً من طبعات مقاله التالية سعة اطلاعه على التاريخ .

ولعل رسالة مالثس عن السكان أن تكون أهم رسالة سكانية ظهرت فى القرن التاسع عشر ، عن العلاقة بين الموارد الاقتصادية أو الطعام كما يقول مالثس وبين السكان أو عدد الأفواه التى تلتهمه ، رغم أن رتشارد كانلتون قد سبقه إلى فكرة تفوق الأحياء فى التكاثر فوق طاقة ما تقدمه البيئة من غذاء ، وذلك فى القرن الثامن عشر ، ولكن هذا الأخير قد رأى كثافة السكان مسألة اعتبارية ، تختلف باختلاف مستوى المعيشة السائد بين المجموعات السكانية المختلفة ، كما سبقه فى أنه من المستطاع التحكم فى ضبط الزيادة السكانية بالتحكم فى نظم الزواج .

رغم هذا فلقد فتح مالثس – بسرعة انتشار آرائه والاهتمام الذى قوبلت به ، بل والهجوم العنيف الذى شن عليها – باباً جديداً فى البحث عن المسائل السكانية ، على أساس جمع الأدلة والحقائق أى موضوعى من ناحية ، وعلى أساس اقتصادى من ناحية أخرى . فبعد بالموضوع عن التخمينات والتهويمات الغيبية ، وربطه ربطاً وثيقاً بالأرض وما تنتجه من طعام أو خيرات ، فليست مقالته كتابة ديموغرافية تعنى بالمواليد والوفيات وجداول الحياة ومعدلات الزيادة السكانية الطبيعية فحسب ، ولكنها مقالة اجتماعية اقتصادية ، عنيت باظهار العلاقات بين الغذاء والسكان ، وانتهت بصيحة جديدة ، هى ضرورة الحد الشعورى من النسل ، أو ضرورة ضبط النسل . وهى أهم من هذا كله نظرية طبيعية فى السكان . بل هى أول نظرية سكانية بمعنى الكلمة .

إن اشباع رغبات الإنسان وتنمية أوجه نشاطه الطبيعية والعقلية والروحية لا يكون إلا بالطعام أولا وقبل كل شىء ، وليس إنتاج الثروة إلا وسيلة بهذا الطعام الذى يقيم به أوده ، فيتمكن من أن ينشط ويعمل ويفكر ، والإنسان هو وسيلة الإنتاج الرئيسية ، وهو فى النهاية هدف الإنتاج الرئيسى .

ويميل الكائن الحى – فى عالم النبات والحيوان – إلى تنمية عدده للحفاظ على نوعه من ناحية ، ودخوله فى صراع مع الكائنات الأخرى فى سبيل الحياة من ناحية أخرى ، أى أن الكائن الحى يعمل على ابقاء ذاته أولا ثم ابقاء نوعه ثانياً ، الأولى بالغذاء والثانية بالتناسل ويدخل فى سبيل ذلك كثيراً من معارك الصراع . غير أن هذين الهدفين يتعرضان بالنسبة للنوع البشرى لمؤثرات كثيرة معقدة . فالنظر إلى المستقبل يحفز الإنسان على الحد من تكاثره ، وهو يفعل ذلك مدفوعاً بأهداف نبيلة أحياناً كالمحافظة على مستوى معيشى معين ، والرغبة فى العناية بأطفاله عناية جيدة ، أى الاهتمام

بالنسل كيفاً لا كماً والعمل على تهيئة وسائل الحياة الرغدة لبنى نوعه . وقد يفعل هذا – أى يضبط نسله – مدفوعاً بدوافع خسيسة ، كالأنانية المفرطة وحب الانغماس فى الملذات والتخلى عن حمل مسئوليات الانجاب وتكوين الأسر وتنشئة الأولاد . كما كان الحال فى روما فى أواخر عهد الإمبراطورية . هذا إلى أن المجتمع نفسه يفرض ضغوطاً مختلفة على الأفراد ، عن طريق العرف والأخلاق والدين والقانون وهذه جميعاً تستهدف غرض المجتمع الرئيسى ، وهو تنشيط الانجاب وتحبيب الأفراد فى النسل والتكاثر أو تحديد الانجاب وتعويق الأفراد عن التكاثر والإنسال .

لقد كان مالثس على بينة بالاتجاهات السكانية التى كانت سائدة فى عصره ، والتى كانت تتأرجح بين طلب لليد العاملة لإدارة المصانع بأرخص الأسعار ، وطلب للساعد المقاتل لتجنيده فى الجيش والأسطول ، وبين التبرم بكثرة النسل وبازدحام المدن الصناعية بالسكان ، فجاءت مقالته لتضع حداً لكل هذا ، وتضع قانوناً طبيعياً لتزايد السكان ، وحذر من الإقدام غير المبصر فى السير فى طريق الزيادة التى قد تأتى على كل ما جنته بريطانيا من ثروة فى ثورتها الصناعية .

لقد كانت إنجلتره – أثناء حكم تيودور – تشجع الانجاب ، ليتكاثر الناس ويعمروا الأرض ويستخرجوا خيراتها . ثم عادت تحد منه فى القرن السادس عشر بادخال قوانين الاستقرار فى الأبرشيات ، ثم عاد عدد السكان إلى الارتفاع مرة أخرى بعد إلغاء الرهبنة والحد من نشاط الجمعيات الدينية ، وبعد أن عاد الاستقرار السياسى إلى البلاد ، فبلغ عدد سكان إنجلتره ويلز خمسة ملايين نسمة فى أول القرن الثامن عشر ، وكان هذا ولا شك ثمرة ثورتها الصناعية الأولى . إلا أن ارتفاع مستوى المعيشة ، واقبال الناس على استهلاك القمح خلال النصف الأول من ذلك القرن أدى إلى شىء من ضبط النسل ، حتى لقد دب الخوف فى نفوس بعض المفكرين من تناقص السكان . وشاع الرأى القائل بأن أى عامل يؤدى إلى انقاص السكان إنما هو فى نفس الوقت يعمل على افقار البلاد . وأن مقياس غنى البلاد أو فقرها هو عدد سكانها كثرة أو قلة ، وليس خصب أرضها أو جدبها .

وكان الصراع مع فرنسا ، فى القارة الأوروبية وما وراء البحار ، يحتاج إلى مزيد من الجنود ، كما كان التوسع فى إنشاء المصانع يحتاج مزيداً من اليد العاملة . كل هذا أدى بالطبقات الحاكمة فى إنجلتره إلى ترغيب الناس فى الانجاب ، وقد قال بت (١٧٩٦) أن الرجل الذى يثرى بلاده بالأطفال لصاحب حق فى نصيب من خيراتها . وظهر قانون ١٨٠٦ الذى يعفى الوالدين من جزء من الضرائب إذا أنجبا طفلين (وقد ألغى هذا القانون بعد نفى نابليون إلى سانت هيلينا ، أى بعد زوال الحالة إلى قوة حربية كبيرة) .

أما فى القارة الأوروبية ، فقد كان نابليون يتبنى طفلا من كل أسرة تتكون من سبعة ذكور ، فتتولى الدولة عن والديه تربيته وتعليمه . وكان لويس الرابع عشر من قبل يعفى من الضرائب كل من يتزوج قبل العشرين ، أو ينجب عشرة أطفال شرعيين .

إلا أنه – فى نفس الوقت أيضاً – ارتفعت أصوات أخرى ترى فى زيادة السكان مجلبة للفقر ، سواء أكان تزايد السكان فى مصلحة الدولة أو فى غير مصلحتها ، وكانت هذه الأصوات تقول أن الطبقة الحاكمة فى فرنسا – وهى أولى طبقات أوروبا ابتداعاً لوسائل منع الحمل فى القرن الثامن عشر – كانت فى الواقع تضحى بمصلحة الشعب فى سبيل مصلحتها ولم تكن تهتم إلا بزيادة السواعد التى تفلح أراضيها ، وتدير عجلة صناعتها ، وتقدمها وقوداً للمدافع . وقد قال كنزى « يجب أن يكون أكبر اهتمامنا موجهاً نحو زيادة الدخل القومى ، قبل أن يوجه نحو زيادة السكان . لأن ازدياد الرفاهية الناجم عن زيادة الدخل أفضل من ازدياد السكان زيادة تفوق

زيادة الدخل القومى ، مما يجعل الناس فى حالة حاجة وعوز دائمين .

ونشأت نظرية الفريو قراط الاقتصادية عن الأجور التى تقول أن صاحب العمل — فى حالة ازدياد السكان ووفرة اليد العاملة — سيكون باستمرار فى موقف المختار بين عدد كبير من طالبى العمل ، إذ سيكون العرض (اليد العاملة) أكبر من الطلب (فرص العمل) ومن ثم سيختار صاحب العمل من يقبل أقل أجر ممكن . وسيكون العمال فيما بينهم فى حالة تنافس للحصول على فرص العمل ، ومن ثم يعملون على تخفيض الأجور ، فينخفض الأجر باستمرار حتى يصل إلى الحد الأدنى الذى لا يكاد يحفظ للعامل قوته من أجل العمل ، أى إلى حد الكفاف ، ولقد عدل آدم سميث من هذه النظرية وقال أن ضروريات الحياة — التى لا يقبل العامل أجراً أقل مما يستطيع أن يفى بها — ليست ثابتة باستمرار ، ولكنها تتغير باستمرار من مكان إلى مكان ، ومن زمان إلى آخر .

وعندما كاد القرن الثامن عشر يطوى أعوامه الأخيرة ، كانت أحوال الطبقة العاملة فى إنجلترا تسير من سيء إلى أسوأ عاماً بعد آخر ، إذ تتابعت سنوات من المحاصيل السيئة وارتفعت أسعار الحبوب ، ونشبت بعض الحروب الاستعمارية ، وتغيرت طرق الصناعة ، وسن قانون غير حكيم للفقراء ، وضع الطبقة العاملة فى حالة من البؤس الشديد وأضاف إليها ضروباً من الاذلال حتى يستطيع الفقير أن ينال قسطاً من إحسان الدولة . وفوق هذا ظهرت طائفة اليوطوبيين السالفة الذكر التى اقترحت وضع عبء تربية الأطفال وإعالتهم على كاهل الدولة .

فى هذه البيئة الاجتماعية ، من ازدهار تتخلله فترات ركود اقتصادى ، ومن تنافس على سوق العمل ، وصراع فى الميدان الرأسمالى الجديد الذى أوجدته الثورة الصناعية ، وفى هذه البيئة الفكرية من ذيوع كتابات الفريوقراط الاقتصادية وانتشار آراء آدم سميث ، ثم انتشار آراء اليوطوبيين المغرقة فى التفاؤل ، نشأ مالثس فأدلى دلوه بين الدلاء .

ولم يجد مالثس عناء كبيراً فى تفنيد آراء جودوين وكوندورسيه ولكنه سار فى الاتجاه المضاد حتى غايته ، فرسم صورة قاتمة أشد القتام عن مركز الإنسان الحالى ، وذهب أبعد من هذا فى الميتافزيقا — رغم عزوفه عنها — عندما قال « إن الشر موجود ، ليس ليملأ قلوب الناس باليأس ، بل ليحفزهم على النشاط ، فالطبيعة أخرجت أبناءها فى عملية ولادة طويلة مؤلمة ، يتعلمون خلالها صفات جديدة ، ويكتسبون خبرات جديدة . وإن هذه الحياة هى أداة الله الكبرى لخلق عقل الإنسان ، وتشكيله من المادة الميتة ، وأنها هى التى سمت بتراب الأرض وحولتها إلى روح ، اشتعل قبساً من النور فى الطين اللازب » .

« إن أول حوافز العقل هى حاجات الجسم ، والله جعل الأرض لا تنتج سوى كميات محدودة من الطعام ، نتيجة عمله وجهده ، وبذلك فقد خلق سبحانه حافزاً دائماً للعمل والتقدم الإنسانى . وهذا الحافز هو الذى ينقذ الناس دائماً من المجاعة » .

نظرية السكان

بدأ مالثس نظريته فى الطبعة الأولى لمقال السكان على النحو الآتى :

« أرى أنى أستطيع أن أضع القضيتين الآتيتين :

أولا : الطعام ضرورى لوجود الإنسان .

ثانياً : الشهوة الجنسية ضرورية ، وستظل على حالتها الراهنة تقريباً » .

وسرعة السكان فى التزايد أقوى بكثير من طاقة الأرض وسرعتها فى إنتاج الطعام اللازم لحياة الناس .. وبما أن السكان لا يستطيعون أن يعيشوا عيشة كريمة

إذا ازدادوا فوق الحد الأدنى لكمية الطعام اللازمة لهم ، فانهم — ان لم يتوقفوا عن التزايد — سيحل بهم البؤس والفقر أو الخوف من ذلك ، وسيزداد شعورهم بهذا كلما ازدادوا عدداً .

ما هو معدل زيادة السكان إذا لم يضبطها ضابط ؟ وللإجابة على هذا السؤال أحالنا مالثس — فى الطبعة الثانية — إلى سكان أمريكا الشمالية ، الذين لا يضعون أى قيود تحول دون تكاثرهم وانجابهم ، وحيث خبرات الطبيعة موفورة ، ومجالات العمل متسعة ، والأرض بكر ، فوجد أن عدد سكان أمريكا الشمالية قد تتضاعف فى فترة تقع بين ١٥ — ٢٥ سنة ، بل لقد استنتج من الاحصاءات الأمريكية أن عدد السكان يمكن أن يتضاعف مرة كل ١٠ — ١٢,٥ سنة . « فطبقاً لجدول يولد ، عندما يكون معدل الوفيات ١ من ٣٦ ومعدل المواليد بنسبة ٣ : ١ فان معدل التضاعف سيتم مرة كل ١٢⅘ سنة وأن هذا المعدل ليس ممكناً فحسب ، بل أنه حدث خلال فترات قصيرة فى أكثر من قطر واحد ... ويفترض سر وليم بتى حدوث هذا التضاعف مرة كل عشر سنوات أحياناً » .

ومعنى هذا — طبقاً لطرق حساب المعدلات الحديثة أن عدد السكان يتضاعف مرة كل ربع قرن إذا كان معدل المواليد ٤٣ فى الألف ومعدل الوفيات ١٥ فى الألف والزيادة الطبيعية ٢٥ فى الألف .

وما هو معدل زيادة الطعام ؟ وللإجابة على هذا السؤال أشار مالثس إلى الظروف التى تؤثر على إنتاج الطعام ، مثل مساحة الأرض المتوفرة للسكان ، كما أشار إلى قانون الغلة المتناقصة ، فاذا افترضنا أن الأرض خصبة ، ومن الممكن زراعتها كلها ، فان انتاجها لا يمكن أن يتضاعف كل حقبة من الزمن باضطراد ، ولو كانت الأرض فى مثل خصب أرض إنجلترا ، وكان من المستطاع مضاعفة الإنتاج الغذائى فى ٢٥ عاماً فأنها لن تضاعف إنتاجها مرة أخرى بعد ربع قرن آخر حقاً سيزداد الطعام بزيادة السكان (وزيادة العمل المبذول فيها) ولكنه لن يتضاعف باضطراد ، أى لن يتضاعف بنفس المعدل الذى يتضاعف به السكان .

ووضع مالثس معادلتين لتزايد كل من السكان والطعام على النحو الآتى :

« السكان يتزايدون بمعادلة هندسية هكذا ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ .. الخ .

الطعام يتزايد بمحاولة حسابية هكذا ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٥ ... الخ .

وفى خلال قرنين من الزمان ستكون نسبة السكان إلى نسبة الطعام كنسبة ٢٥٦ إلى ٩ » .

فاذا ترك السكان على سجيتهم دون ضابط لأصبح الفرق شاسعاً بين سرعة تزايدهم وكمية الطعام التى ينتجونها ، ومن غير المعقول أن يزداد السكان زيادة تفوق إنتاج الطعام اللازم لهم بمراحل عديدة ، تعدد السكان تحدده بالضرورة كمية الطعام المتوفرة أو التى يمكن أن ينتجها السكان . والسكان يزدادون بازدياد ما تنتجه الأرض من طعام ، فاذا وصلوا إلى حد معين — بحيث لا تستطيع الأرض أن تطعمهم — كان لا بد من وضع حد لهذه الزيادة ، أو بعبارة أخرى لا بد أن تتوقف الزيادة السكانية ولا مناص عندئذ من ضبط السكان .

فهناك إذن ضوابط أو معوقات لزيادة السكان ، تعمل باستمرار فى كل مجتمع كى تهبط بالسكان إلى مستوى إنتاج الطعام أو القوت الضرورى لبقائهم على قيد الحياة . ويمكن أن تقسم هذه الضوابط أو المعوقات إلى قسمين كبيرين : ضوابط مانعة وضوابط إيجابية .

أما الضوابط المانعة فهى الوسائل التى اختص بها الإنسان وحده دون سائر المخلوقات ، فهى نتيجة ما يمتاز به من قوى عقلية راقية ، يستطيع بها أن يدرك الأمور ، وأن يتنبأ بما سيحدث فى المستقبل . أما بالنسبة للنبات أو الحيوان فالطبيعة هى التى تتدخل بضوابطها

وقيودها الإيجابية للحد من تكاثرها تكاثراً يفوق ما تحتاج إليه من غذاء .

والمجتمعات الراقية هى التى تأخذ بزمام أمورها بيدها ، وتضع الضوابط والقيود المانعة التى تقيها شر الانطلاق فى التزايد بحيث تضعها أمام حافة المجاعة ؛ وأهم هذه الضوابط هو ضبط النفس والعفة وتأخير الزواج والعزوف عن المعاشرة الزوجية ، مع مراعاة أساليب الفضيلة فى فترة العزوبة ، وإذا لم يلجأ المجتمع إلى فضائل الأخلاق والعفة ، وما لم يلجأ الأفراد إلى تحكيم العقل وتغليبه على الهوى ، فانه سيضطر إلى ضروب من الرذيلة تبيح للرجل أن يعاشر من يشاء من النساء دون أن يتحمل مسئولية الأطفال غير الشرعيين ، وهذه الوسيلة ضارة بسعادة المجتمع بعامة والأفراد بخاصة .

وماذا يحدث لو لم يحد الناس من تزايدهم ؟ عندئذ لا مفر من تدخل الطبيعة فى تحديد عددهم « مستخدمة كل وسيلة للحد من زيادة السكان ، سواء أكان ذلك عن طريق تفشى الرذيلة أو البؤس ، وكل منهما يعمل على تقصير أمد الحياة على الأرض . وعندئذ أيضاً سيضطر شطر من السكان إلى العمل فى الأعمال الشاقة ، ويقبلون العمل تحت ظروف غير صحية ، ويتفشى الفقر المدقع ويصعب على الأم أن تربى أطفالها، وتزدحم المدن بالسكان ، مع كل ما يرافق هذا الازدحام من بؤس وشقاء ، مثل تفشى الأمراض ونقص الطعام وارتفاع سعره ، وانتشار الأوبئة ، فتنتشر الأوبئة والحروب والمجاعات » .

وقد شرح مالثس بوضوح — فى طبعة مقاله الثانية — الوسيلة التى تتدخل بها الطبيعة تدخلا مفروضاً إيجابياً للحد من تزايد السكان ، ولخصها فى كلمة واحدة هى البؤس ، مع كل ما تحمله من فاقة وضيق ذات يد وإملاق وسوء تغذية ؛ أما الأمراض فهى نتيجة لهذا البؤس ، إذ تسقم الأبدان لقلة الطعام ، وتصبح هشة لا تستطيع أن تقاوم المرض ، فتتعرض له دون أدنى مقاومة؛ ويتدرج فى وصف البؤس وصفاً مقنعاً . إذ يفترض حالة سكان يجدون ما يكفيهم من مواد التموين ، ويبدأ بهذا الفرض ، فاذا زاد السكان زيادة تفوق إنتاج الطعام (كما بين فى نظريته) فمعنى هذا أن مواد التموين تقصر عن حاجة السكان ، فيضطر هؤلاء — حتى لا يموتون جوعاً — إلى مضاعفة الجهد والعمل ، فاذا استمرت زيادة السكان أكثر من هذا ، فستصبح سوق العمل مكتظة بطالبيه ، فينخفض سعره أى تهبط الأجور .

أو يظل الأجر — سعر العمل — كما هو ، ويوزع على عدد أكبر من العمال ، لكثرة السكان ، بينما كمية الطعام فى الأسواق كما هى ، أو زادت زيادة طفيفة ، فيرتفع سعره لشدة الطلب عليه ؛ والمهم فى الحالتين هو قيمة الأجر ، وما يستطيع أن يشترى به من طعام ، وليست قيمته مقومة بالنقود ، وقد شهد مالثس — فى حياته — فترة ارتفعت فيها أسعار الحبوب : وكتب بتفصيل عن هذا الموضوع . ويقول مالثس معلقاً على هذا أن انخفاض قيمة الأجر هو الذى يؤدى إلى البؤس بين الطبقات العاملة ؛ وأشار مالثس بوضوح إلى الفرق بين الأجر الاسمى (مقوماً بالنقود) والأجر الفعلى (قوته الشرائية) . والناس فى الأقطار المتمدينة كما يقول مالثس لا تموت من الإملاق أو المجاعة الحقيقية (أى عدم وجود طعام فعلا بين أيديهم) ، ولكنها تموت ببطء نتيجة تفشى الأمراض ، من سوء التغذية ، أو من قلة ما يتناولون من طعام . ولعل مالثس كان يرد بذلك على معارضى مقاله الأول ، الذين أشاروا إلى أوروبا وسكانها الذين لا يتساقطون فى الطرقات اعياءاً وجوعاً ، فهؤلاء — لأنهم لا يجدون الطعام الكافى الذى تتوفر فيه المواد الغذائية الأساسية للجسم يتعرضون أسرع من غيرهم للمرض ، ولأن معظمهم من الطبقات العاملة فهم يتنافسون على أدنى أجر ، ويضطرون إلى

التكدس فى مساكن مزدحمة متلاصقة ضيقة رطبة غير صحية ، فتزداد صحتهم سوءاً ، كما أن هذا التكدس فى المساكن الضيقة يساعد على نشر الأوبئة والأمراض .

وليس من سبب لذلك سوى اطلاق العنان للإنجاب ، ولا علاج له إلا بتدخل الإنسان تدخلا واعياً شعورياً فى ضبط نسله ، أى باتباع الضوابط الوقائية اللازمة ، وتأخير الزواج والعزوف عن المعاشرة الزوجية بعد حد معين من الانجاب : ويشير مالتس إلى أن الضوابط الايجابية التى تفرضها الطبيعة تتناسب تناسباً عكسياً مع الضوابط الشعورية ، فحيث تقوى الثانية لا محل للأولى ، فاذا استطاع المجتمع أن يمسك بزمام أموره من حيث الانجاب ويضبط نسله ، فأنه لا يتزايد تزايداً يفوق مقدرته على إنتاج الطعام . وتجد كل زيادة متأنية حكيمة ما تحتاج إليه من غذاء . وبهذه الوسيلة يحمى المجتمع نفسه من تدخل الطبيعة بما تفرضه من بؤس يتحول إلى مرض وحرب ومجاعة . ذلك الثالوث المخيف الذى كان ولا يزال يعمل فى إزالة العدد الزائد أو الفائض من السكان ، والذى يعمل باستمرار على ألا يبقى على سطح الأرض إلا العدد الذى تستطيع أن تطعمه .

ويرى مالتس أن المجتمعات المتمدينة لا تسمح لهذا الثالوث المخيف أن ينشب أظفاره فيه ، فيتذبذب عدد سكانها بين التكاثر السريع والتكاثر البطىء ، فالسكان عندما يجدون فرصاً أوسع للعمل ويستطيعون الحصول على طعام كاف ، يطلقون لأنفسهم العنان فى الانجاب ، ثم يجدون أنفسهم وقد تكاثروا بنسبة تفوق تزايد الطعام فلا يجدون الغذاء الصحى الكافى ، ويتعرضون للبطالة ، أو تخفيض الأجور أو هبوط قيمتها الفعلية ، ومن ثم لا يجدون ما ينفقون ويعزفون عن الزواج ويقف تكاثرهم ، أى يعود المجتمع إلى حالة التوازن بين السكان والطعام .

ولكنه أيضاً قال أن السكان يتزايدون حيث تتوفر سبل العيش . وكان المثل أمامه أمريكا الشمالية ، حيث الأراضى العذراء الجديدة تنادى من يفلحها ، وحيث فرص العمل واسعة ، وحيث يتدفق المهاجرون ليعمروا الأرض ، وحيث يستطيعون إنتاج الطعام الوفير ، فيقبلون على الزواج والإنجاب دون أى قيود أو ضوابط .

وقد لخص مالتس مناقشته لضوابط السكان فى النقاط الثلاث الآتية :

١ – يحدد الطعام بالضرورة عدد السكان .

٢ – يتزايد السكان عندما يتزايد الطعام ، إلا إذا عاقهم عائق بديهى شديد .

٣ – تنتهى جميع الضوابط التى تخفض عددالسكان إلى مستوى الطعام المتوفر لديهم إلى ضبط النفس (العفة) أو الرذيلة أو البؤس .

أما عن النقطة الأولى فقد وجدها مالتس بديهية لا تحتاج لدليل . وأما عن النقطتين الثانية والثالثة ، فقد أجهد مالتس نفسه للتدليل عليهما ، وذلك بجمع طائفة كبيرة من الأدلة والبراهين من جهات مختلفة من العالم ، فى خلال التاريخ الذى قرأه . كما جمع أدلة أخرى من أوروبا المعاصرة . وكانت رحلاته الذهنية فى تتبع الضوابط السكانية فى مختلف المجتمعات البدائية والمتقدمة البدوية والمستقرة ، فى الماضى والحاضر ، أهم ما قدمه لعلم السكان ، فأكد بذلك علميته ، ومن ثم احتل مكانه بين العلوم الاجتماعية .

ولاحظ مالتس – وهو يستعرض حركة السكان فى الأقطار المختلفة – أنه لولا ميل الإنسان للتكاثر السريع فوق طاقة الأرض على إنتاج الطعام اللازم له ، لقعد به الكسل الطبيعى عن تعمير الأرض . فالهجرات البشرية كلها نشأت من ضغط الحاجة ، ولولا تزايد الناس فى المجتمعات المختلفة ، وقلة الطعام الذى تستطيع الأرض أن تنتجه ، لما شعر الناس بالحاجة إلى الخروج والنزوح عن أوطانهم ، والبحث عن أرض جديدة

يهاجرون إليها ، وضرب مثلا لذلك ضغط القبائل البربرية على الإمبراطورية الرومانية ، إذ لا بد وأن هذه القبائل تزايدت تزايداً طبيعياً عادياً ، ولم يستطع الطعام أن يلحق بهم فى زيادته ، ومن ثم أرسلت الفائض من سكانها يدقون أبواب الإمبراطورية ويندفعون فى أرجائها . وإذا قفلت أمامهم أبواب الرزق، فلا مفر من الخضوع لأحد الأحكام الطبيعية القاسية الأخرى ، وهى المجاعة . فالمجاعة والحرب والهجرة هى الوسائل التى كانت تخفف بها الطبيعة من ضغط القبائل السلافية والجرمانية السكانى .

وقد وصف مالثس بتفصيل حياة القبائل التتارية والمغولية مثل الأزبك والتركمان من وسط آسيا ، معتمداً فى ذلك على تقارير الرحالة وكتب التاريخ ، وهذه القبائل رعوية ، وتقوم أيضاً ببعض الزراعة ، وقال أنه على الرغم من حب هؤلاء القوم للنسل مثل جميع الشعوب الإسلامية الأخرى ، إلا أن البلاد تفيض بهم من حين إلى آخر ، ومن ثم تنشب الحروب بين القبائل ، أو يضطرون إلى الهجوم على المجتمعات المستقرة التى تحيط بهم ، كما أنه تحل بهم الفاقة والبؤس وتحصدهم الأوبئة والطواعين من حين إلى آخر .

أما فى أفريقية فيهبط عدد السكان ويهبط به إلى مستوى الطعام المتوفر لهم عامل آخر إلى جانب المرض والمجاعة والحرب ، هو تجارة الرقيق ، ولقد أشار مالثس عند الحديث عن أفريقية (الكتاب الأول الفصل الثامن) إلى عادة تعدد الزوجات الشائعة فى أفريقية المدارية ، وقال أنه يشك فى أثر ذلك على تزايد السكان رغم أن هذه العادة تستوعب عدداً كبيراً من النساء فى سن الزواج ، ومن الغريب أن الأبحاث الديموغرافية الحديثة قد أكدت شكوكه ، إذ ثبت أن المجتمعات التى لا تمارس تعدد الزوجات أكثر انجاباً من المجتمعات التى تمارس التعدد . أما عن مصر فقد استقصى بعض ما أورده الكلاسيكيون عن تاريخها الغابر ومشروعات ريها وجسورها وقناطرها وقنواتها ، وقارن بين هذا الازدهار الاقتصادى القديم وما ذكره فولنى فى رحلته عن تدهور نظام الرى وسوء أحوالها الاقتصادية وتعرض الفلاحين لطغيان عصابات البدو فى العصر المملوكى ، وقال أن عدد سكان مصر يرتفع بقدر ما يستطيع أهلها من إنتاج ، غير أن الفقر والمرض وسوء الحكم هو الذى يحدد عدد سكانها .

وتختلف وسائل الحد من تزايد السكان فى الأقطار المختلفة ، ففى فارس وتركيا تقوم الحكومة المستبدة الفاسدة بما تقوم به الحروب فى غيرهما ، إذ أن سوء أساليب الحكم يعنى سوء نظام الرى والزراعة ، وهذا يؤدى إلى المجاعة ؛ وفى سيبيريا تقوم الأمراض المتفشية والمجاعات بدور المنجل الذى يحصد الزائد من السكان ؛ أما فى الهند فتؤدى بعض العادات الاجتماعية السيئة مثل الزواج المبكر إلى الفقر وتفشى المجاعات المهلكة والأوبئة ويعمل نظام الرهبنة المنتشر فى التبت على تخفيض عدد السكان ، غير أن هذا التخفيض لا يتعدى الحد الذى يستطيع أن يستهلك الطعام الذى تنتجه البلاد .

ويتحدث مالثس عن سكان الصين وعددهم الضخم ، ويعزي هذا إلى تربة البلاد الخصبة ، وإلى العناية الفائقة التى يبذلها الفلاح الصينى فى زراعة كل شبر من أرضه ، مما جعل الأرض تغل أعظم ما تستطيع من إنتاج وتكفى عدداً كبيراً من السكان ، ولذلك كان العرف الاجتماعى السائد يشجع الزواج ويقدس الذرية . إلا أن عدد السكان فى الصين لا يصل إلى مداه فى الزيادة الطبيعية ، وذلك لشدة الازدحام فى القرى والمدن الصينية ، وانتشار الفقر واضطرار الناس إلى وأد الأطفال ولا سيما البنات ، وانتشار الأوبئة من حين إلى آخر ، وتعرض السكان لثورات الطبيعة كالفيضانات العالية التى تغرق الحرث والنسل ، وانتشار المجاعات . ومثل هذا أيضاً يحدث فى اليابان .

وانتقل مالثس بعد هذا (الكتاب الأول ، الفصل الثالث عشر والرابع عشر) إلى الضوابط التى أوقفت زيادة السكان فى بلاد اليونان وروما القديمة ، فأشار إلى الحروب والأمراض التى كانت تجتاح بلاد اليونان القديمة من حين إلى آخر ، كما أشار إلى خروج المهاجرين الإغريق وانشائهم المستعمرات خارج أوطانهم ، وهى وسيلة لتخفيف الضغط السكانى ، كما أنه أشار إلى بعض ما كان يمارسه اليونان من وأد الأطفال أو تركهم فى العراء حتى يموتوا ؛ أما ما كان يشير به أفلاطون فى جمهوريته من تحديد الزواج فى الطبقة العليا الحاكمة ، وتأخيره ، واختيار أحسن الزوجات لأفضل الأزواج حتى ينجبوا جيلا قوياً جميلا عاقلا يستطيع أن يرث الحكم ، فانه دليل على أن الإغريق القدماء قد عرفوا طرفاً من الوسائل الشعورية أو الضوابط المانعة لتزايد السكان ومارسوها .

أما فى روما القديمة ، فقد كانت الحروب العديدة تأتى على زهرة الشباب فى المجتمع وتعمل باستمرار على تخفيف الضغط السكانى ، وكان بعض الرومان يلجؤون إلى الترهب ، كما أن بعضهم الآخر كان ينغمس فى الرذيلة ، ويقتنى القيان ، ويحجم عن تكوين أسرة . وكان الرومان يعتمدون فى جميع أعمالهم على الرقيق ، الذين كانت تعج بهم روما وحقول إيطاليا . وإن قوانين روما القديمة التى كانت تشجع على الزواج والإنجاب لدليل على أن الناس كانوا يحجمون عن الزواج عادة ، وإذا تزوجوا لا ينجبون .

ويتتبع مالثس الظاهرات السكانية فى أقطارها المختلفة ، فيلاحظ أن بعض دول أوروبا مثل النرويج والسويد وأيرلنده كانت تضع قيوداً على الزواج ، بل انها كانت تمنع نسبة من الخدم فى المزارع عنه ، وكانت تشجع الهجرة ، أو تضع من الظروف ما يحتم أمر الهجرة على بعض الأفراد ، ففى أيرلنده كانت المزرعة تؤول إلى الابن الأكبر ، ولا يجد بقية الأبناء سبيلا آخر للعيش إلا بالهجرة . ولا شك أن هذه القيود التى يضعها المجتمع ليحد من الزواج أو يؤخر منه أو يدفع بعض أفراده للهجرة ، كلها من قبيل الضوابط المانعة أو الشعورية للحد من زيادة السكان .

وقد استعان مالثس ، فى حديثه عن سكان إنجلتره ، بالاحصاءات التى جمعها معاصروه عن المواليد والوفيات والزيادة الطبيعية ، كما عاصر أحد تعدادات السكان فى بريطانيا ، وهذا الجزء من كتابه يعتبر فى منهجه نموذجاً للدراسة الديموغرافية ، كله احصاءات وجداول واستنباطات موضوعية ، رغم أن أسلوب المعدلات الذى كان يتبعه يختلف عما نألفه الآن ، وقد لاحظ زيادة السكان فى إنجلترة وويلز من ٩,١٦٨,٠٠٠ نسمة عام ١٨٠٠ إلى ١٠,٤٨٨,٠٠٠ نسمة عام ١٨١٠ . ويناقش مالثس باسهاب طرق الاحصاءات المتبعة ، وتسجيل المواليد والوفيات . ويسجل أن ازدياد المواليد بالنسبة لعدد الزيجات فى بريطانيا فى هذه الفترة إنما مرجعه إلى ارتفاع الدخل القومى من الزراعة ، وازدياد وانتاج المصانع ، بمعنى آخر أن الازدهار الاقتصادى يؤدى إلى ازدياد السكان ، كما أن ازدياد السكان — فى مجتمع نام — يؤدى إلى الازدهار الاقتصادى .

بعد هذه الرحلات السكانية الواسعة فى الزمان والمكان ، يصل مالثس إلى استنتاجات عامة هى :

١ — إن الضوابط السكانية التى تفرضها الطبيعة أو المجتمع أدت إلى بطء زيادة السكان عامة أى أن الطبيعة (فى المجتمعات المتخلفة) والمجتمع (فى المجتمعات المتقدمة) كانا يعملان باستمرار على الحد من زيادة السكان ليتناسب ذلك مع القدر الذى تنتجه الأرض من طعام .

٢ — إن ازدياد السكان زيادة كبيرة سريعة (أو ما يعبر عنه بالانفجار السكانى (قد حدث عندما ازداد إنتاج الطعام زيادة كبيرة ، وعندما كانت الحياة أسهل والعيش أرغد أى فى فترات الازدهار الاقتصادى .

فالإغريق فى مستعمراتهم الجديدة ، والأوروبيون فى مهاجرهم الجديدة فى العالم الجديد ، كانوا يتزايدون بسرعة واضطراد . كما أن السكان عامة ، فى أعقاب الحروب أو الطواعين أو المجاعات ، كانوا يقبلون على الحياة والتزاوج والانجاب ، ويعيدون بناء مجتمعاتهم بسرعة .

وإذا لم يركن المجتمع إلى فرض قيود على كثرة النسل ، فأنه سيتعرض إلى الأوبئة والمجاعات من حين إلى حين .

وقد تتعود كثير من المجتمعات على شيء من المسغبة والجوع ، وعلى تناول كميات ضئيلة من الطعام ، إلا أن عدد السكان فى معظم الأقطار يتناسب تناسباً طردياً مع كمية الطعام الذى يستطيع هؤلاء السكان إنتاجه أو شراءه .

وقد أفرد مالثس القسمين الرابع والخامس من كتابه (فى الطبعات التالية) ليشرح وجهة نظره الجديدة بعد أن شرح « قانون تزايد السكان » . ورأيه الجديد الذى ظل يردده ويدعو إليه هو ضرورة العمل الشعورى من جانب الأفراد على الحد من نسلهم ، والحث على تأخير الزواج وضبط النفس والعفة والاعتدال . وهو فى سبيل دعوته هذه هاجم قانون الفقراء بقوة ، حتى لقد اتهمه مواطنوه بأنه قاس ، مناع للخير ، عدو للبر والإحسان . ولكن إذا راجعنا هذا القانون ، الذى وضع لحل مشكلة البطالة فى إنجلتره ، اوجدنا فيه قسوة بالغة ، دعت الكاتب الاشتراكى الكبير برنارد شو فيما بعد إلى مهاجمته ، إذ هو يتطلب من العاطل الذى لا يجد عملا أن يسلم نفسه وأسرته إلى رئيس أبرشيته ، لكى يؤوى وأسرته فى ملجأ ، على أن يقبل أى عمل يكلف به بعد ذلك مهما كان . فهذه الملاجئ فى الحقيقة كانت تهدم الروح الإنسانية ، وتخضع الفقراء الذين يلجئون إليها إلى ضروب من الذلة والخنوع لا يقبلها رجل شريف لمواطنيه .

إن الفقراء — إذا فقدوا كرامتهم على هذا النحو — يشجعون على الكسل والتوانى ويفقدون سيطرتهم على أنفسهم ، ويقبلون غير مبالين على الزواج والانجاب ، فهناك ملجأ الأبرشية فى آخر الأمر سيأويهم أو يأوى من ينجبون من أطفال إذا لم يجدوا ما يسد رمقهم .

ولماذا إذن تشجع الطبقة الحاكمة الانجاب على هذا النحو ؟ هل لكى يقبل الفقراء على « إنتاج » يد عاملة تتنافس على قبول أدنى أجر ممكن ؟ والعمل فى أسوأ ظروف ممكنة ، والتعرض للموت الآجل نتيجة الأمراض أو الموت العاجل نتيجة الحوادث التى كانت تزخر بها المناجم والمصانع ؟ وهل لهذا علاقة بالنظام الرأسمالى الجديد فى إنجلتره فى ذلك الحين ، الذى كان يستخدم الأيدى العاملة ويستهلكها ، كما يستهلك الوقود ويرمى بالأشلاء المتبقية من فقراء المجتمع على قارعة الطريق كما يرمى بحثالة المصنع فى القنوات . ثم تأتى الدولة — التى تمثل المصالح الرأسمالية — لكى تفتح ملاجئها لهذه الأشلاء الآدمية بعد أن أفقدتها آخر ما تبقى لها من كرامة إنسانية ، وأخضعتها لضروب من الاذلال والمهانة لا قبل لرجل كريم بتحملها ؟

لم يكن مالثس — الذى هاجم قانون الفقراء — هو عدو الخير والإحسان ، ولم يكن عدواً للبشر كما قالوا ، كما لم يكن ملحداً ومجدفاً وناكراً لإحدى آيات الكتاب المقدس التى تدعو الناس إلى « التزايد والتكاثر وتعمير الأرض » . فالخالق الرحيم — كما دافع عن نفسه — لم يأمر مطلقاً بالتكاثر فوق ما تستطيع الأرض أن تتحمل ، ولم يأمر بأن يعيش الناس فى فقر ومسغبة ، وهو — كما قال أيضاً رداً على معارضيه عام ١٨٠٧ — ليس عدواً للسكان أو التزايد ولكنه عدو فقط للرذيلة والبؤس . أى عدم التوازن بين كمية الطعام وعدد الأفواه التى تلتهمه ، وأن الأرض يجب أن يعمرها سكان صحيحو الأجسام ، فاضلون سعداء ، وليس سكاناً بائسون مرضى تسودهم الرذيلة ، وهو لا يدعو

الفقراء وحدهم إلى عدم الزواج ، بل هو يدعوهم – كما يدعو غيرهم – إلى التعقل ، والبحث عن عمل والتمسك به وتهيئة الظروف الاقتصادية المناسبة لتكوين أسرة قبل أن يقدموا على الزواج والإنجاب ، ودعا الناس أن يأتوا بأطفال لا يجدون ما يقتاتون به ، فمن الرحمة ألا يؤتى بطفل إلى هذا العالم كي يواجه الجوع والمسغبة ، ومن التعقل والحكمة أن يهيء لكل قادم جديد إلى هذه الدنيا ما يجعل منه مواطناً صالحاً .

ولقد أثارت نظرية مالثس – أثناء حياته – كثيراً من الجدل حول درجة صحتها وقيمتها وآثارها الاجتماعية والاقتصادية ، ولعل من أهم آثارها أنها استرعت انتباه المهتمين بعلوم الأحياء عامة ، ولو كان مالثس منهم لوجد أن نفس مبدأ التكاثر بالنسبة للطعام ينطبق أيضاً على عالمي النبات والحيوان . فكل جيل من أجيال أي نوع أحيائي يستطيع أن يتكاثر بحيث يغطي الأرض بنوعه وحده فحسب ، لو وجد الطعام الكافي لذلك ، وثم كان تصارع الأحياء للحصول على غذائها يتصارع الفرد مع أفراد نوعه ، ويتصارع النوع مع الأنواع الأخرى داخل المملكة النباتية أو الحيوانية . ومن ثم جاءت لداروين فكرة « الصراع من أجل البقاء » ووصفها وصفاً قوياً في كتاب أصل الأنواع الذي أخرجه بعد قراءة مالثس .

وقد كتب داروين في قصة حياته أنه في أكتوبر ١٨٣٨ ، أي بعد أن بدأ دراسته للأحياء بخمسة عشر شهراً ، وقع في يده كتاب مالثس عن السكان ، ولما كان مستعداً تماماً لقبول فكرة تصارع الأحياء للحصول على الغذاء ، ذي القدر المحدد في البيئة ، فقد خطرت له فكرة البقاء للأصلح ، والانتخاب الطبيعي ، فلا بد وأن الأحياء التي تستطيع الفوز في صراع الحياة هي أصلحها للبيئة ، ولا بد وأنها – بهذا – تنتخب الأحياء التي تمتلك أصلح الصفات ملاءمة لها للبقاء والتي تمكنها من هذا الفوز .

وبعد ؛ فكتاب مالثس دراسة ونظرية ودعوة ، دراسة سكانية ونظرية في تكاثر السكان وعلاقته بزيادة الطعام ، والعوامل التي تحد من تزايد السكان ودعوة لضبط النسل .

بعض فقرات مترجمة من الكتاب

« أما عن السوط الآخر الذي يلهب ظهر البشرية وهو المجاعة ، فانه من الملاحظ أن ليس من طبائع الأشياء أن يؤدي زيادة السكان حتماً إلى المجاعة ، فهذه الزيادة السكانية تتم بالتدريج بالضرورة ، ولما كان الجسم البشري لا يمكن أن ينمو بدون غذاء ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يعيش عدد أكبر من السكان فوق ما يستطيع الطعام المتوفر لهم أن يقيم أودهم . ولكن رغم أن تزايد السكان لا يؤدي حتماً إلى مجاعة ، إلا أنه يمهد الطريق لها . إذ أن هذا التزايد يضطر الطبقات الفقيرة إلى الاعتماد على مجرد ما يسد الرمق من طعام ، وإذا أصاب المحصول الغذائي أي ضرر أو قصر عن الوفاء بالكمية التي كان يظهر بها ، فان المسألة تتحول فعلا إلى مجاعة . ومن ثم نستطيع أن نقول مطمئنين أن زيادة السكان سبب من الأسباب الرئيسية التي تؤدي إلى المجاعة . ويذكر دكتور شورت أن من العلامات الدالة على قرب القحط ، ظهور عام أو أكثر من ازدهار المحاصيل ، وهذه ملاحظة صحيحة ، إذ عندئذ يقبل الناس على الزواج ، والانجاب ، فاذا جاء بعد ذلك عام متوسط الإنتاج ، ظهر عجز مفاجيء في كمية الطعام اللازمة » . (الكتاب الثاني ، الفصل الثالث عشر ص ٢٩٠) .

° ° °

« إن المعيار الوحيد الحقيقي عن تزايد صحيح دائم في سكان أي قطر ، هو زيادة وسائل العيش فيه . وحتى هذا المعيار معرض لبعض التعديلات ، وقد أوليناها عناية تامة في ملاحظاتنا . ففي بعض الأقطار

يبدو أن السكان قد اضطروا — أى تعودوا بالتدريج — على أن يقنعوا بأقل قدر ممكن من الطعام . ولا بد وأن مثل هذه الأقطار قد مرت بفترات تزايد فيها السكان دون زيادة مقابلة لوسائل العيش . وذلك كما بينا هو حال والصين واليابان والعرب البدو . فان متوسط إنتاج الطعام فى هذه الأقطار يكفى بالكاد لكى يقيم أود أهلها . وبطبيعة الحال إذا نقصت المحاصيل بأى قدر ولو كان طفيفاً لكان لذلك آثار مفجعة . إذ لا بد لهذه الأمم عندئذ من مواجهة المجاعة » . (الكتاب الثانى ، الفصل الثالث عشر — ص ٢٩٤) .

° ° °

« أستطيع أن أقول أنه من مقارنة أحوال المجتمعات فى العصور السابقة بأحوالها الحالية ، أرى أن النتائج الشريرة الناجمة من قانون السكان تميل إلى الانكماش لا الانتشار . وحتى ولم يكن سبب هذه النتائج معروفاً على الاطلاق . غير أننا إذا سمحنا لأنفسنا بأن نأمل أن يزول الجهل بقانون السكان تدريجياً ، فليس هناك داع بألا نتوقع زوال هذه الشرور جميعاً . فان زيادة السكان فى المستقبل لن تضعف هذا الاحتمال . إذ أن كل شىء يتوقف على العلاقة النسبية بين السكان والطعام ، وليس على العدد المطلق للسكان . ولقد بينا فى الأجزاء السابقة أن القطر الذى لا يسكنه إلا عدد قليل من السكان هو أشد الأقطار تعرضاً لآثار قانون السكان . ولا يمكن أن نشك لحظة فى أن أوروبا عموماً قد تعرضت لمجاعات أقل وأوبئة أقل نتيجة العوز فى القرن الماضى عما كانت تتعرض له من قبل .

وعلى العموم ، رغم أن المستقبل ليس على ما نرغبه من اشراق ، طبقاً لقانون السكان ، فأنه أيضاً ليس مظلماً شديد الظلام ، ولا يمكن أن نتغاضى عن التقدم التدريجى الحثيث الذى حققته المجتمعات الإنسانية ، والذى من شأنه أن يمنحنا آمالا معقولة فى المستقبل .

وربما كان من المؤسف حقاً أن نرى تقدم العلوم الطبيعية يزداد كل يوم اتساعاً ، ولا يحده إلا أفق بعيد المدى ، بينما لا يزال نطاق العلوم الأخلاقية والسياسية ضيق الحدود . أو على أحسن الأحوال من الضعف بحيث لا تستطيع نتائجها أن تقضى على عقبات تقف فى سبيل سعادة الإنسانية ولا ترجع إلا إلى سبب واحد . ومهما كانت هذه العقبات صعبة كأداء ، كما ظهر فى هذا الكتاب ، فأنى أرجو ألا تكون نتيجة هذا البحث هو القاء اليأس فى القلوب من امكان اصلاح المجتمع الإنسانى . وأن أى خير يمكن أن نصل إليه ، لجدير بأن تبذل له الجهود . ورغم أننا لا نستطيع أن نتوقع أن يلحق الإنسان فى فضيلته وسعادته بما وصل إليه من كشوف علمية باهرة فى ميدان العلوم الطبيعية ، إلا أننا — حتى ولو لم نصل إلى هذا الهدف المنشود — نستطيع أن نأمل فى أن يستفيد أبناؤنا من هذا التقدم العلمى » . (الكتاب الرابع الفصل الرابع عشر — ص ٥٤٢ — ٥٤٣) .

اعتمدنا فى هذا العرض على النسخة المعاد طبعها من الطبعة السادسة المؤرخة يناير ١٨٢٦ ، والتى نشرتها دار وارد ولوك فى لندن عام ١٨٩٠ .

الزيج الصابئ للبتاني

بقلم
الدكتور إمام إبراهيم أحمد
أستاذ مساعد – كلية العلوم بجامعة القاهرة

مقدمة

فى أواخر القرن التاسع الميلادى كانت النهضة العلمية عند العرب قد ناهزت من العمر نحو قرن واحد من الزمان ، وإن شئنا أن نتحرى الدقة اقتطعنا من هذه الفترة ما بين عشرين وثلاثين عاماً لم تكن النهضة فيها سائرة فى طريق إيجابى ...... بل هى فترة وضع الأساس الذى عليه بنى صرحها .

ففى عام ٧٦٧ ميلادية ، جاء إلى بغداد وفد من السند لمقابلة الخليفة المنصور[1] وكان بين أعضائه عالم فلكى يدعى « كانكاه » يحمل معه مرجعاً هاماً فى علم الفلك اسمه « سدهانت »[2] فطلب منه المنصور إملاء مختصر الكتاب ، ثم أمر بترجمته إلى اللغة العربية : وبعد أن تمت الترجمة ، حرف العرب إسمه إلى « السندهند » لسهولته من جهة ورمزه إلى البلاد التى جاء منها من جهة أخرى – وأصبح ذلك المرجع نبراساً يسير على هديه علماء الفلك العرب مدى نصف قرن أو أكثر .

وأخذت حركة الترجمة بعد ذلك تزداد وتنشط ، وسافر الوكلاء إلى الدول الأخرى يجمعون المخطوطات العلمية النادرة فى الفلك والرياضة وشتى فروع العلم . وكانت الترجمة فى كثير من الأحوال تتم فى خطوتين : فمثلا من اليونانية إلى الفارسية ومنها إلى العربية ، أو من الهندية إلى الفارسية إلى العربية . وفى بعض المراجع الهامة كانت ترجمة المرجع الواحد تسير فى طريقين متوازيين أحدهما من اللغة الأصلية إلى العربية مباشرة والأخرى من الترجمة الفارسية إلى العربية ثم تعقد مقارنة بين الاثنتين للتأكد من دقة الترجمة .

ومن المراجع التى كان لها أثر كبير عند العرب – بالإضافة إلى كتاب السندهند – نجد كتاب (المجسطى) لبطليموس ، وزيج الشاه ، وزيج بطليموس وغيرها .

---

(١) أبو جعفر عبدالله المنصور – تولى الخلافة من ٧٥٤ م حتى وفاته عام ٧٧٥ م . حفل عهده بترجمة كثير من الكتب من اللغات السريانية والفارسية واليونانية والهندية .

(٢) الاسم الكامل للكتاب هو (براهسبهطسد هانت) ومعناه كتاب الهيئة المصحح المنسوب إلى برام – انظر : علم الفلك ، تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى لكارلو نللينو ص ١٤٩ . وفى الحقيقة يوجد خمسة كتب هندية تحمل اسم (سدهانت) هى : سوريا سدهانت ، بايتاما سدهانت ، فاسشطهاسدهانت ، باوليزا سدهانت وأخيراً روما كاسدهانت – انظر
Introduction to the History of Science, Vol. I, p. 386, by G. Sarton.

ولكن السندهند والمجسطى كان لها القدح المعلى فى هذا الشأن .

وفى عهد المأمون[1] ، أنشئت فى بغداد أكاديمية علمية اسمها بيت الحكمة ، وألحقت بها مكتبة ضخمة ومرصد تم بناؤه تحت إشراف سند بن على[2] رئيس الفلكيين فى ذلك الوقت ، وبالإضافة إلى ذلك أقيم مرصد آخر فى سهل تدمر[3] . وقد عززت هذه المراصد بأجهزة فلكية تشبه الآلات الأجنبية ، ولكن تفوقها فى الدقة . . . وهذه الأجهزة من صنع نخبة من العلماء على رأسهم على بن عيسى الأسطرلابى[4] ، الذى اشتهر بذلك الاسم لبراعته فى صناعة هذا الجهاز الفلكى ، وأبو على يحيى بن أبى منصور[5] الذى زاد فى دقة قراءة أجهزة الأرصاد بتقسيم درجاتها إلى ستة أجزاء حتى يمكن تحديد الجزء من الدرجة بدلا من تقديره بالتقريب .

وباقامة مرصد بغداد ، بدأ سير العرب فى الطريق الإيجابى نحو نهضة علم الفلك ، فاجتمع فى ذلك المرصد حشد من كبار العلماء ، دأبوا على تسجيل أرصاد لمختلف الظواهر الفلكية بصفة مستمرة ، وذلك لأول مرة فى تاريخ علم الفلك . وكانت تلك الأرصاد تؤخذ بطريقة جماعية حتى أصبح من أشق الأمور علينا المقارنة بين هذا وذاك إلا بالمؤلفات الخاصة لكل منهم .

(١) الخليفة العباسى عبدالله المأمون تولى الخلافة من ٨١٣ م إلى ٨٣٣ م .

(٢) أبو الطيب سند بن على عاش أيام المأمون وتوفى بعد عام ٨٦٤ . عالم فلكى ورياضى .

(٣) السهل المحيط بمدينة (بالميرا) الواقعة بين صفين ودمشق . انظر : الأطلس التاريخى للعالم الإسلامى فى العصور الوسطى للدكتور عبد المنعم ماجد وعلى البنا . خرائط رقم ١ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٨ .

(٤) عاش فى بغداد ومات فى دمشق بين عامى ٨٣٠ ، ٨٣٢ م اشترك فى قياس محيط الأرض أيام المأمون .

(٥) من أصل فارسى . توفى عام ٨٣١ م فى حلب .

وبعد مضى أقل من نصف قرن على بدء البحوث الفلكية فى مرصد المأمون ، ولد البتانى الذى ما لبث أن أصبح أعظم علماء عصره ، وأحد أعلام الفلك عند العرب . وكان كتابه (الزيج الصابىء) أحد المراجع العربية الرئيسية التى انتشرت فى أوروبا بعد ذلك نظراً لما احتواه من أرصاد دقيقة واسعة المدى وما تضمنه من بيانات فلكية هامة .

ونود أن نوضح هنا معنى كلمة (الزيج) وأصلها . ففى معناها قال ابن خلدون فى مقدمته[1] :

« ومن فروع علم الهيئة علم الأزياج . وهى صناعة حسابية على قوانين عددية فيما يخص كل كوكب من طريق حركته ، وما أدى إلى برهان الهيئة فى وضعه من سرعة وبطء واستقامة ورجوع[2] وغير ذلك مما يعرف به مواضع الكواكب فى أفلاكها لأى وقت فرض من قبل حسبان حركاتها ، على تلك القوانين المستخرجة من كتب الهيئة . ولهذه الصناعة قوانين فى معرفة الشهور والأيام والتواريخ الماضية وأصول متقررة فى معرفة الأوج والحضيض[3] والميول وأصناف الحركات ، واستخراج بعضها من بعض ، يضعونها فى جداول مرتبة تسهيلا على المتعلمين وتسمى الأزياج .

البتــــانى

أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان البتانى الحرانى ، ولد فى بتان من نواحى حران وهى مدينة واقعة على

(١) انظر : مقدمة ابن خلدون طبعة المعارف ص ٥٨٥ ، تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك لقدرى حافظ طوقان الطبعة الثالثة ص ١٣٦ .

(٢) يتغير الكوكب موقعه بين النجوم من ليلة إلى أخرى وتكون حركته فى اتجاه واحد فتسمى الحركة المستقيمة ، ثم لا يلبث أن يغير اتجاه الحركة عائداً إلى الناحية المضادة وذلك هو الرجوع . ويرجع ذلك إلى حركة كل من الكوكب والأرض حول الشمس .

(٣) الأوج أبعد نقط الكوكب عن الأرض ، والحضيض أقربهـا .

نهر البليخ أحد روافد نهر الفرات بالعراق يقابله قرب مدينة الرقة[1]. وتاريخ مولده موضع جدال بين العلماء والمؤرخين. فيقول سارتون[2] إن ذلك كان قبل عام ٢٤٤ هـ (٨٥٨ م)، بينما جاء فى «دائرة المعارف لوجدى»[3] أن البتانى ولد سنة ٢٤٠ هـ (٨٥٤ م) ويقول «بول» فى كتابه «مختصر تاريخ الرياضيات»[4] إنه ولد سنة ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) ولعله خلط بين تاريخ ولادته وتاريخ بداية أرصاده الفلكية. أما كتاب «آثار باقية لصالح زكى» فيقول «إن تاريخ ولادة البتانى غير معروف، إلا أن هناك ما يجعلنا نعتقد أنه ولد بعد عام ٢٣٥ هـ ......».

وإن كان ثمة شك فى تاريخ مولده، فان تاريخ وفاته لا جدال فيه — وقد أجمع المؤرخون على أن ذلك كان عام ٣١٧ هـ (٩٢٩ م) ... أما مكان وفاته فيقول عنه قدرى طوقان فى تراث العرب العلمى نقلا عن الفهرست لابن النديم[5] «وكانت وفاته سنة ٣١٧ هـ ٩٢٩ م فى طريقه بقصر الجص، عند رجوعه من بغداد حيث كان مع بنى الزيات من أهل الرقة فى ظلامات لهم. وقصر الجص هو قصر عظيم بناه المعتصم[6] قرب سامراء[7]». أما ابن خلكان[8] فى كتابه وفيات الأعيان

(١) انظر الأطلس التاريخى للعالم الإسلامى فى العصور الوسطى — خريطة ٤، ٨.

(٢) Introduction to the History of Science, Vol. I, page 602.

(٣) انظر تراث العرب العلمى لقدرى حافظ طوقان — الطبعة الثالثة ص ٢٤٢.

(٤) A Short History of Mathematics, by Ball.

(٥) أبو الفرج محمد بن اسحق الوراق البغدادى المعروف بأبى يعقوب النديم. ترجمة حياته غير معروفة ولكنه ألف كتابه عام ٣٧٧ هـ (٩٨٧ م).

(٦) الخليفة العباسى الثامن، تولى الخلافة بعد المأمون من ٨٣٣ م إلى ٨٤٢ م.

(٧) هى مدينة سرمن رأى على نهر دجلة شمال بغداد.

(٨) المتوفى عام ٦٨١ هـ (١٢٨٢ م).

فيقول «توفى البتانى عند رجوعه من بغداد فى موضع يقال له الحضر ... والحضر مدينة قائمة بالقرب من الموصل ومن تكريت[1] بين دجلة والفرات فى البرية» وقال ياقوت الحموى[2] فى كتابه «المشترك وضعا والمختلف صقعا»: قصر الحضر بقرب سامراء من أبنية المعتصم. أما سارتون فى «مقدمة لتاريخ العلم» فقد اكتفى بالإشارة إلى وفاته بالقرب من سرمن رأى (سامراء).

عاش البتانى حياته العلمية بين الرقة على الفرات وأنطاكية فى سوريا حيث أنشىء مرصد باسم (مرصد البتانى): وعكف فى البداية — كغيره من العلماء العرب — على دراسة مؤلفات من سبقوه وعلى الأخص كتابى السندهند والمجسطى، وفى ذلك يتقول عن بطليموس إنه «قد تقصى علم الفلك من وجوهه ودل على العلل والأسباب العارضة فيه بالبرهان الهندسى والعددى الذى لا تدفع صحته ولا يشك فى حقيقته، فأمر بالمحنة والاعتبار بعده وذكر أنه قد يجوز أن يستدرك عليه فى أرصاده على طول الزمان كما استدرك هو على إبرخس[3] وغيره من نظرائه لجلالة الصناعة ولأنها سمائية لا تدرك إلا بالتقريب»[4].

وما لبث البتانى أن دخل ميدان البحوث فى الفلك والمثلثات والجبر والهندسة والجغرافيا، فامتاز على غيره بمواهبه حتى أن علماء أوروبا وضعوه فى الصف الأول من الفلكيين. وقد أشار «كاجورى» إلى ذلك فى كتاب «تاريخ الرياضيات»[5]، كما أن «لالاند» بعد

(١) على نهر دجلة شمال سرمن رأى — انظر الأطلس التاريخى خريطة ٤.

(٢) المتوفى عام ٦٢٢ هـ (١٢٢٩ م).

(٣) عالم الفلك والرياضة والجغرافيا الأغريقى. نشأ فى جزيرة رودس فى النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد، كما قام ببعض أرصاده فى مدينة الإسكندرية.

(٤) انظر نللينو ص ٢١٥، وأيضاً الزيج الصابى للبتانى المطبوع بروما، الجزء الثالث، ص ٧.

(٥) A History of Mathematics, by Cajori.

أن أطلع على مآثره عده من العشرين فلكياً المشهورين في العالم كله[1]. وشاركهما في ذلك « سارتون » فوصفه بأنه أعظم فلكي جنسه وزمنه ، ومن أعظم علماء الإسلام

وله بضع مؤلفات في التنجيم من بينها « شرح أربع مقالات لبطليموس » ولكن أهم أعماله الفلكية هي الأرصاد التي قام بها إبتداء من سنة ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) وشملت مجالا واسعاً لا تنقصه الدقة . فاذا نظرنا مثلا إلى زاوية الميل الأعظم[2] نجده قد رصدها بمدينة الرقة عدة مرات ولم يكتف برصدها مرة واحدة (المعتقد أن ذلك الرصد بين عامي ٢٦٧ هـ ، ٢٧٠ هـ) ، وذلك بقياس ارتفاع الشمس في الظهيرة عند المنقلبين الصيفي والشتوي فيكون الفرق بين الارتفاعين ضعف الزاوية المطلوبة . . . وقد وجد قيمة هذه الزاوية ٣٥ ٢٣ ، وأثبتت الحسابات الحديثة أنه القيمة الصحيحة في أيامه لا تختلف عن ذلك إلا بمقدار دقيقة واحدة — وذلك رغم الآلات البدائية التي كانت تستخدم في القرون الوسطى .

ومن بين أرصاده الأخرى الهامة ، قياس موضع أوج الشمس في مسارها الظاهري فوجد أنه قد تغير عما كان عليه أيام بطليموس بمقدار ٤٧ً ١٦° في حين كانت قياسات بعض المعاصرين له مطابقة لما وجده بطليموس . وكان هذا التضارب في النتائج حافزاً لأبي الريحان البيروني ، الذي جاء بعده بأكثر من مائة عام ، على إعادة الرصد بضع مرات فوجد أن الموضع قد انتقل فعلا من مكانه وبذلك نادى بحركة أوج الشمس وإن كان البتاني هو المكتشف الأصلي لها .

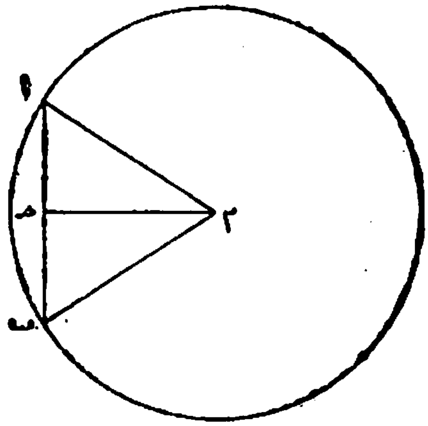
ومن بين أعماله الفلكية الأخرى ، حساب طول السنة الشمسية وأخطأ في حسابه بمقدار دقيقتين ، ٢٢ ثانية . وكذلك وجد مقدار تقهقر الإعتدالين

(١) تراث العرب العلمي — قدري حافظ طوقان ص ٢٤١ .

(٢) الزاوية بين المستوى المار بخط الاستواء الأرضي والمستوى المار بمدار الأرض حول الشمس .

٥٤,٥ ثانية في العام[1]، كما أثبت احتمال حدوث الكسوف الحلقي للشمس[2]، ومن أمثلة أرصاده الدقيقة ، تلك التي تناولت الكسوف والخسوف والتي اعتمد عليها دنثورن عام ١٧٤٩ م في تحديد تسارع القمر في حركته خلال قرن من الزمن[3]. أما أهم أرصاده هي تصحيح حركات القمر والكواكب وعمل جداول جديدة لمواقعها بالإضافة إلى تحقيق مواقع عدد كبير من النجوم ضمنها زيجه الشهير الذي اعتمد عليه علماء الفلك لعدة قرون .

وفي مجال الرياضيات يقول سارتون إنه استعمل (الجيب) بدلا من (الوتر) الشائع عند الإغريق وهو يعلم تماماً مدى ميزته على هذا الأخير . فقد كان الإغريق — والعرب من بعدهم — يستعملون أطوال أوتار الدائرة التي تقابل زوايا معينة إبتداء من الصفر إلى



تسعين درجة . والوتر ا ب المقابل للزاوية ا م ب هو ضعف ا حـ الذي هو بالتعريف الحديث جيب الزاوية ا م حـ باعتبار نصف القطر ا م مساو للوحدة . وكان

(١) القيمة الصحيحة ٥٠,٢ ثانية .

(٢) ينقسم كسوف الشمس إلى ثلاثة أنواع : كسوف كلي يحجب فيه القمر قرص الشمس بأكمله ، وكسوف جزئي يحجب فيه جزءاً من الشمس ويترك ما بقي مضيئاً على هيئة هلال ، وكسوف حلقي يختفي فيه وسط قرص الشمس ويترك حلقة دائرية منتظمة مضيئة .

(٣) تراث العرب العلمي ص ٢٤٥ .

الإغريق يحسبون طول ا ب باعتبار أن ا م = ٦٠[١]، فجاء البتانى وخطا الخطوة الأولى فى التحول نحو جداول الجيوب الحديثة فأخذ طول ا حـ واعتبره جيباً للزاوية ا م حـ ولكنه أبقى طول ا م كما هو (= ٦٠). وكانت الخطوة التالية بعد ذلك للبيرونى فاتخذ ا م مساء للوحدة وبذلك جاءت جداول جيوبه مطابقة للجداول الحديثة بينما القيم عند البتانى هى القيم الحديثة مضروبة فى ستين.

وإذا بحثنا عما إذا كان البتانى هو أول من أدخل الجيوب فى الرياضيات، نجد شيئاً من الإختلاف بين المؤرخين. فيقول نلينو إن لفظ الجيب بمعناه الرياضى مشتق من الاصطلاح الهندى (السنسكرتى) جيف Jiva، والعرب لما أخذوه عن الهند كتبوه جيت ثم زعموا أنه نفس اللفظ العربى المعروف فنطقوا جيباً مع عدم العلاقة بين جيب الثياب وذلك الخط المساحى. وفى كتاب «القانون المسعودى» للبيرونى نجد إشارة إلى استخدام الهند للجيوب فى قوله «ا م الوتر بالهندية جيبا ونصفه جيبارد، ولكن الهند إذ لم يستعملوا غير أنصاف الأوتار أوقعوا اسم الكل على النصف تخفيفاً فى اللفظ».

نرى من ذلك أن الهند أول من استعملوا الجيوب، ولكن (بول) يقول «من المشكوك فيه أن البتانى أخذ ذلك عن الهند»، بينما يذكر صالح زكى فى كتاب آثار باقية «ليس البتانى أول من أدخل الجيوب واستعملها – كما يدعى الأوربيون – ومطالعة كتب البتانى تدل على تجدد أدخله المتأخرون على المتقدمين، والبتانى لا يدعى هذا التجدد لنفسه بل إنه يعنى المتأخرين..»[٢] ولعله كان يعنى بذلك الإشارة إلى الهند، ولكن من المؤكد أن عمل البتانى كان أول خطوة عربية جريئة فى هذا المضمار للتخلص من ربقة الأوتار الإغريقية وتحسين كبير لجيوب الهند: فالقيم الموجودة فى جداول الهند

(١) بعض علماء الهند أخذوا طول ا م = ٢ $\frac{١}{٢}$.

(٢) تراث العرب العلمى ص ٢٤٤.

نقسمها على ٢ $\frac{١}{٢}$ لنحصل على قيم الجيوب الحديثة، بينما لا تحتاج قيم البتانى إلا للقسمة على ٦٠ وذلك أمر سهل إذا أخذنا فى الاعتبار النظام الستينى الذى كانت تكتب به الأعداد فى ذلك الوقت[١].

ومن الأعمال الأخرى فى الرياضة إكماله تعريف الظل وظل التمام (تحت اسم الظل المعكوس والظل المستوى) وحسب جداول لظل التمام بزيادة درجة قوسية واحدة فى كل خطوة. وينسب إليه اكتشاف قانون جيب التمام فى المثلث الكروى[٢]، كما بحث فى بعض المسائل التى تناولها اليونان بالطرق الهندسية، فحاول الوصول إلى حل جبرى لها.

ومن بين المؤلفات الهامة للبتانى نجد[٣]:

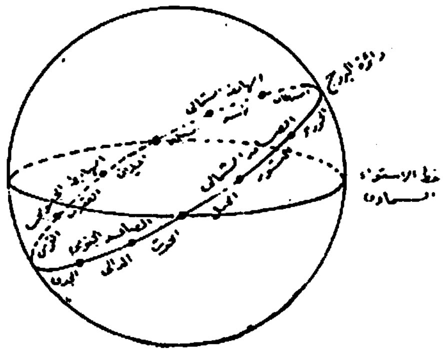
١ – «كتاب معرفة مطالع البروج فيما بين أرباع الفلك» وهو يتناول البحث عن النقطة الموجودة على خط الإستواء السماوى والتى تشرق فى نفس اللحظة مع نقطة معينة على دائرة البروج. وقد حسبت جداول خاصة (إعتماداً على بعض نظريات حساب المثلثات الكروية) تعطى المطلوب لأى نقطة على فلك البروج فى أجزائه الأربعة ......: الصاعد الشمالى ويحتوى على الحمل والثور والجوزاء، والهابط الشمالى ويحتوى

(١) كان النظام الستينى شائعاً قبل استخدام النظام العشرى صفر ١٥ ٢٦ ١٨ هو فى الحقيقة صفر + $\frac{١٥}{٦٠}$ + $\frac{٢٦}{٦٠^{٢}}$ + $\frac{١٨}{٦٠^{٣}}$ والضرب أو القسمة على ٦٠ أمر سهل من هذه الناحية الحسابية إذ نحصل على ١٥ + $\frac{٢٦}{٦٠}$ + $\frac{١٨}{٦٠^{٢}}$ فى الحالة الأولى، صفر + $\frac{١٥}{٦٠^{٢}}$ + $\frac{٢٦}{٦٠^{٣}}$ + $\frac{١٨}{٦٠^{٤}}$ فى الحالة الثانية.

(٢) المثلث الكروى هو مثلث مرسوم على كرة بحيث تكون أضلاعه هى أقواس من دوائر عظمى، أما طول الضلع فيعبر عنه بقيمة الزاوية المقابلة له عند مركز الكرة.

(٣) انظر: تراث العرب العلمى ص ٢٤٦، الفهرست لابن النديم ص ٣٩٠، دائرة المعارف الإسلامية، وفيات الأعيان لابن خلكان مجلد ٢ ص ٨٠.

على السرطان والأسد والسنبلة والهابط الجنوبى ويحتوى على الميزان والعقرب والقوس وأخيراً الربع الصاعد الجنوبى ويشمل الجدى والدالى والحوت .



٢ — « رسالة فى مقدار الإتصالات » :

٣ — « رسالة فى تحقيق أقدار الإتصالات » .

وقد تناول فى هاتين الرسالتين موضوع اتفاق كوكبين فى خط الطول أو فى خط العرض السماوى ، سواء أكانا على فلك البروج أو كان أحدهما أو كلاهما خارج هذه الدائرة .

٤ — « شرح أربع مقالات لبطليموس » وتلك أربع مقالات وضعها بطليموس كذيل لكتابه « المجسطى » تناول فيها مسائل التنجيم وتأثير النجوم على الحوادث الدنيوية :

٥ — « كتاب تعديل الكواكب » يبحث فيه الفرق بين حركات الكواكب فى مساراتها بغرض أنها منتظمة وثابتة المقدار وبين حركاتها الحقيقية التى تختلف من موضع إلى آخر فى المدار .

أما أهم مؤلفاته جميعاً فهو « الزيج الصابىء » الذى كان أول زيج يحتوى على معلومات صحيحة دقيقة ، وأرصاد كان لها أثر كبير فى علم الفلك خلال العصور الوسطى عند العرب وأوائل عصر النهضة فى أوروبا .

الزيج الصابىء

يشتمل « الزيج الصابىء » على سبعة وخمسين باباً تتناول أوتار الدائرة والقوانين الفلكية بطريقة يغلب عليها الإيجاز دون الدخول فى تفاصيل إثباتها تاركاً للقارئ مهمة التأكد من صحة هذه القوانين من المراجع الأخرى ، وإن كان قد ساق بعض الأمثلة على أرصاده ونتائجه بالإضافة إلى أرصاد الآخرين — وعلى الأخص بطليموس وإبرخس — عند التعرض للقوانين المتعلقة بالأرصاد .

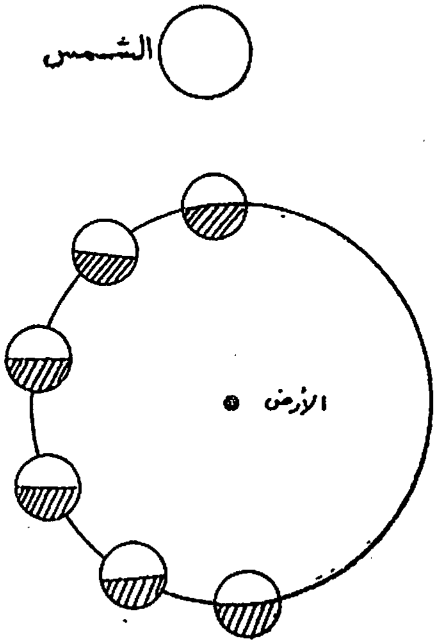
وباستثناء الأبواب الثلاثة الأولى (المقدمة ، طريقة العمليات الحسابية فى النظام الستينى ، أوتار الدائرة) نجد أن الأبواب الأربعة عشر الأولى مخصصة للكرة السماوية ودوائرها . وأهم هذه الأبواب هو الرابع ، الذى يبحث فيه مقدار ميل فلك البروج عن فلك معدل النهار أى الميل الأعظم وكانت القيمة التى وصل إليها من أرصاده (٣٥َ ٢٣°) صحيحة فى حدود دقيقة واحدة وقد جمع البيرونى فى المقالة الرابعة من « القانون المسعودى » نتائج من سبقوه ، ومنها يتضح لنا أن البتانى هو أول من حصل على هذه القيمة لزاوية الميل الأعظم ثم اتفق معه فى ذلك ثلاثة من العلماء جاءوا بعده وهم عبد الرحمن الصوفى (ولد عام ٢٩٠ هـ وتوفى ٣٧٦ هـ) وأبو الوفاء البوزجانى (ولد عام ٣٢٨ هـ وتوفى ٣٨٨ هـ) وأبو حامد الصاغانى (توفى عام ٣٨٠ هـ) ، بينما خالفهم باقى العلماء فى نتائجهم . ولهذا السبب قام البيرونى برصدها عدة مرات وكانت النتيجة مؤيدة لقيمة البتانى .

ويلى ذلك ثلاثة أبواب فى قياس الزمن برصد ارتفاع الشمس وبالعكس ، ثم تسعة أبواب تبحث فى موضوع الكواكب الثابتة (النجوم) سواء لقياس الزمن باستخدامها أو معرفة أوضاعها بالنسبة للدوائر السماوية أما الباب السابع والعشرون فيجدر الإشارة إليه ، إذ يتناول طول السنة الشمسية عن طريق الرصد . وفى

ذلك يذكر البتانى أن العلماء اختلفوا فى مقدار طول السنة ، فذكر بعضهم أن قدماء أهل مصر وبابل وجدوه ٣٦٥ يوماً ، ٦ ساعات ، ١٢ دقيقة ، ثم جاء إبرخس فاعتبرها ٣٦٥ يوماً . ثم جاء بطليموس فاتخذ الفترة بينه وبين إبرخس (حوالى ثلاثمائة عام) أساً لإيجاد قيمة دقيقة لطول السنة الشمسية بتعيين اللحظة التى تحل فيها الشمس عند نقطة معينة من المسار (ولتكن نقطة الإعتدال) ثم حساب الزمن بينها وبين اللحظة التى حلت فيها عند نفس النقطة أيام إبرخس ، فيكون ذلك الزمن مساوياً لعدد كامل من السنين الشمسية ومنه ينتج طول السنة . وكلما ازدادت الفترة بين الرصدين قل الخطأ الناتج عن الرصد لقسمته على عدد كبير من السنين ، وقد وجد بطليموس طول السنة ٣٦٥ يوماً ، ٥ ساعات ، ٤٧ دقيقة ، ٣٠ ثانية . واتبع البتانى نفس الطريقة بينه وبين بطليموس (حوالى سبعمائة وخمسين عاماً) فوجد القيمة ٣٦٥ يوماً ، ٦ساعات ، ١٤ دقيقة ، ٢٦ ثانية بخطأ قدره ٢ دقيقة ، ٢٢ ثانية :

ثم بحث الاختلاف فى حركة الشمس وعدم انتظام سرعتها بين يوم وآخر على مدار السنة فى البابين التاليين ويعترف (بول) بأنه وفق فى بحثه عن حركة الشمس توفيقاً عجيباً[1]. وخصص الباب الثلاثين لحركات القمر والكسوف والخسوف وبعد الشمس والقمر عن الأرض ، واختتمه بشرح أسباب أوجه القمر مع شكل مبسط بوضح تماماً ما يرى إليه :

وخصص البتانى الباب الحادى والثلاثين للكواكب ومساراتها ، ويلى ذلك أربعة أبواب للتقاويم المختلفة عند العرب والروم والفرس والقبط : وفى الباب السادس والثلاثين نجد إشارة إلى منازل القمر ، وهنا ينبغى أن نقف برهة لنناقش طريقته فى تقسيم هذه المنازل . فالمعروف أن مسار القمر يميل حوالى خمس



درجات على مسار الأرض حول الشمس ، وهو يقطع هذا المدار فى حوالى ٢٧⅓ يوم ومعنى ذلك أنه يقطع كل يوم حوالى ١٣ درجة . وقد اختار العرب أيام الجاهلية ثمانى وعشرين مجموعة من النجوم قريبة من مسار القمر لتكون لهم دليلا على موضعه خلال دورته ، وأطلقوا عليها اسم منازل[1] بمعنى أن القمر ينزل فى كل منها يوماً بليلة تقريباً . وفى أوائل القرن الثالث للهجرة وصلت بعض كتب الهند إلى المنجمين العرب ، فساروا على منوالها باعتبار منازل القمر سبعة وعشرين فقط واستمروا فى إطلاق نفس الأسماء العربية عليها مع إلغاء منزلة الزبانى وإدماج نجومها فى منزلة الإكليل . وهناك فرق ثان بين المنازل العربية القديمة وبين منازل الهند ،

---

(١) تراث العرب العلمى ص ٢٤٧ .

(١) الشرطان ، البطين ، الثريا ، الدبران ، الهقعة ، الهنعة ، الذراع ، النثرة ، الطرف ، الجبهة ، الزبرة ، الصرفة ، العواء ، السماك الأعزل ، الغفر ، الزبانى ، الإكليل ، القلب ، الشولة ، النعائم ، البلدة ، سعد الذابح ، سعد بلع ، سعد السعود ، سعد الأخبية ، الفرغ الأول ، الفرغ الثانى ، الرشاد .

فالعرب قاموا بتقسيمهم بناء على مشاهدة القمر ليلة بعد أخرى ولذا جاءت منازلهم غير متساوية ، أما الهند فبعد أن تطورت العلوم الهندسية والفلكية فى بلادهم وعرفوا الدوائر السماوية ومسار القمر فقد استخدموا منازل متساوية عددها سبع وعشرون . فلما بدأ العرب فى تلقى علوم الهند تنازلوا عن إحدى منازلهم القديمة – كما ذكرنا – وأدمجوها مع منزلة الإكليل . أما البتانى فى زيجه فقد جمع بين رأى عرب الجاهلية وطريقة الهند ، فكان عمله تطويرا للمنازل العربية القديمة وليس محاكاة للهند دون ترو أو تفكير . فقد تبين أنه قسم مسار القمر الشهرى إلى ثمان وعشرين منزلة كما فعل عرب الجاهلية ، ولكنه استخدم فيها الأصول الهندسية والفلكية بمراعاة التساوى بينها كمبدأ الهند[1] .

وتشتمل الأبواب السبعة التالية على دراسات لمسار القمر ونقطتى تقاطعه مع مسار الأرض وميله عليه ورؤية الهلال والخسوف . وكان البتانى – بشهادة البيرونى فى المقالة الثامنة من القانون المسعودى – مدققاً فى بحثه إمكان رؤية الهلال ، فأخذ فى الاعتبار المسافة بين القمر والشمس لأن نور الهلال يتناقص بزيادة هذه المسافة . . . . وعلى مقدار نور الهلال تتوقف ظروف الرؤية . أما الباب الرابع والأربعون فبحث فيه "كسوف الشمس وأحواله واستخراج ذلك باستعمال الحسابات أو بالجداول . ويلى ذلك أربعة أبواب لكواكب المجموعة الشمسية المعروفة حينئذ ، مواضعها وحركاتها ومساراتها .

ومن أهم الأبواب فى الزيج الصابىء ، نجد الباب الحادى والخمسين الذى يحتوى على أرصاد النجوم التى قام بها البتانى : وإذا كان المؤرخون قد اختلفوا فى تحديد السنة المنسوب إليها تلك الأرصاد ومواقع

(١) انظر نلينو – علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ١١٨ .

النجوم المثبتة فى جداوله[1] ، فانهم أجمعوا على أنها أدق مواقع رصدت حتى أيام البتانى . ومن النتائج الكبرى التى أدت إليها أرصاده ، أنه وجد مواقع النجوم فى الطول قد تغيرت عما كانت عليه أيام بطليموس بمقدار ١١° ٥٠' ، ولما كانت الفترة بينهما حوالى ٧٨٠ سنة فان التغير يجري بمعدل قدره درجة واحدة كل ٦٦ كل ٦٦ سنة أى ٥٤½ ثانية كل سنة فى حين أثبتت الأرصاد الحديثة أن هناك تغيراً بمقدار ٥٠,٢ ثانية كل سنة ! !

أما البابان الأخيران من الزيج فقد خصصهما لوصف الآلات الفلكية وطريقة صنعها . وقد ناقش فى الباب الأخير منها أنواع الأخطاء التى تقع بين علماء الفلك فى أرصادهم وقسمها إلى نوعين : شخصية وآلية . فالخطأ الشخصى ، ما يقع من العالم سواء دون قصد أو عن قلة دراية بينما الخطأ الآلى مرجعه إلى خلل فى آلة الرصد نفسها أو فى طريقة تقسيمات مقياسها . وخرج من المناقشة بتحديد طرق التغلب على هذه الأخطاء وتقليل أثرها فى النتائج الفلكية الرئيسية . فأولا لا يجب الاعتماد على نتائج عالم واحد ، فاذا ما كان المطلوب يعتمد على رصدتى عالمين بينهما فترة من الزمن فيحسن أن تكون تلك الفترة أطول ما يمكن حتى إذا ما أخطأ أحدهما كانت قسمة الخطأ على عدد السنين أقل ما يمكن وبالنسبة للآلات نفسها ، نادى بتطويرها وزيادة دقتها وعدم الركون إلى آلة واحدة فى جميع الأرصاد . وهو يقول فى هذا الشأن :

« أما ما كان الوقوف عليه بالقياسات والأرصاد والمحن والاعتبارات ، فقد يمكن أن يستدرك فيه الزيادة والنقصان . فما كان منه من قبل الوقوف على حقيقة الشىء بعينها والتقصير عن ذلك ، فانه إذا قسم على الزمان الطويل قل ذلك الذى يعرض فيه وإن كان

(١) يقول قدرى طوقان بان البتانى أثبت النجوم لسنة ٢٩٩ هـ (٩١١ – ٩١٢ م) بينما يذكر سارتون بأن ذلك كان عام ٢٦٧ هـ (٨٨٠ – ٨١ م) وليس عام ٢٩٩ هـ .

محسوساً ، وما قسم على زمان قصير كثر وإن كان قليلا . وأما ما وقع الخطأ فيه من قبل الآلة فى قسمتها ونصبها وتقويمها ، فانه إن امتحن بتلك الآلة بعينها وهى على الحالة الأولى كان الخطأ واحداً فى الوقتين ، وإن كان الخطأ من قبل القسمة فقط قد يمكن أن يصحح نصبها وتقويمها إن يغير ويبقى الخطأ بحاله من قبل القسمة . فاذا رصد بغيرها ظهر الاختلاف . . . . » .

ويحتوى الكتاب — فيما عدا ذلك — على جداول لتاريخ الملوك والخلفاء ، وجداول لأطوال وعروض البلدان تحتوى على ٩٤ بلداً مأخوذة عن كتاب « صورة الأرض » للخوارزمى[١]. ومن الجداول الأخرى تلك المحتوية على أسماء النجوم ومواضعها فى السماء ومقدار لمعانها، ثم جمع النجوم اللامعة الشهيرة فى جداول منفصلة .

وللزيج الصابىء — كما ذكرنا — أثر كبير فى تقدم علم الفلك والرياضيات ، سواء خلال فترة النهضة العربية أو عند بداية النهضة الأوروبية . فقد اعتمد عليه كثير من علماء العرب فى حساباتهم ، كما قام بعضهم باقتباس بعض محتوياته أو تفسيرها . فنجد مثلا بين مؤلفات البيرونى « كتاب جلاء الأذهان فى زيج البتانى » ، بينما يشير فى كتابه « تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن » إلى أن أبا محمود حامد بن الخضر الخجندى المتوفى عام ٣٩٠ هـ (١٠٠٠ م) كان يعتمد على زيج البتانى فى حساباته[٢] وفى موضع آخر من نفس الكتاب[٣] يذكر البيرونى أن حسابات أهل خراسان كانت من زيج البتانى الموضوع على الرقة . أما أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطى عالم الأندلس المتوفى عام ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م) فقد أخذ جزءاً من زيج البتانى وهو الخاص بحركات الكواكب وتعديلها ثم وضع كتاباً اختصر فيه هذه التعديلات ، بينما نجد أن أبا الحسن على بن عمر المراكشى من علماء المغرب فى منتصف القرن الثالث عشر للميلاد قد ألف مرجعاً من أهم المراجع فى علم الفلك « كتاب جامع المبادئ والغايات فى علم الميقات » اعتمد فى بعض نواحيه على مؤلف البتانى .

وقد ترجم الزيج الصابىء إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر للميلاد ، وقام بترجمته عالمان هما روبرت تشستر (فقدت هذه الترجمة) وبلاتو تيڤولى[١] ، وقد طبعت ترجمة هذا الأخير فى نورمبرج عام ١٥٣٧ م . وبعد حوالى قرن ، أمر الفونسو العاشر صاحب قشتالة بترجمة هذا الزيج من العربية إلى الإسبانية ، ولهذه الترجمة مخطوط غير كامل فى باريس[٢].

وقد وجد (رجيو مونتانوس) نسخة من ترجمة هذا الكتاب فى مكتبة الفاتيكان وقابلها على نسخة عربية فأصلح ما فيها من أغلاط ، ثم طبعت الترجمة فى بولندا عام ١٦٤٥ — ٤٦ م مع تعليقات على بعض النواحى العلمية . ويقال إن (هاليه) رأى أن الطبعة الثانية لا تحتاج إلى تنقيح أو تصحيح ، إلا أنه لم يتمكن من العثور على النسخة العربية الأصلية ، وقد تكون فى مكتبة الفاتيكان نسخة عربية من هذا الزيج[٣].

وقد نشر كارلو نلينو طبعة للأصل العربى منقولا عن النسخة المحفوظة بمكتبة بلدة الإسكوريال من بلاد الأندلس فى ثلاثة مجلدات بروما ١٨٩٩ — ١٩٠٧ م ، مصحوبة بترجمة لاتينية وتعليق على بعض الموضوعات ، وهو المطبوع الذى اعتمد عليه كاتب هذا المقال فى دراسة زيج البتانى .

---

(١) محمد بن موسى الخوارزمى المتوفى بعد عام ٢٣٢ هـ .

(٢) طبعة معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية — تحقيق الدكتور ب . بولجاكوف ومراجعة كاتب المقال . ص ١٠٣ .

(٣) ص ٢٩١ .

---

(١) Introduction to the Histor yof Science, G. Sarton, Vol I, p. 603.
History of Mathematics, Smith, Vol. I, p. 201

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة « البتانى سارتون » المدخل إلى تاريخ العلم مجلد ١ ص ٦٠٣ .

(٣) تراث العرب العلمى ص ٢٤٧ .

وقد بنى البتانى زيجه على الأرصاد التى أجراها بنفسه فى بلدتى الرقة بالعراق وأنطاكية بسوريا ، وعلى كتاب (الزيج الممتحن) لأحمد بن عبدالله حبشى الحاسب من فلكيي المأمون ، وعلى ترجمة كتاب (المجسطى) لبطليموس من السريانية (وليس من اليونانية) إلى العربية[1].

ولا شك أن خير ما نختتم به هذا المقال ، فقرتان نقتبسهما من الزيج الصابىء ، تعطيان فكرة عامة عما فى هذا العمل الجليل إلى جانب رأى البتانى نفسه فى الشروط الواجب توافرها فى علماء الفلك ، وضرورة تجديد البحث والمثابرة على الأرصاد وتدقيقها . فنجده يقول فى أحد المواضع[2] :

« وأن الذى يكون فيها من تقصير الإنسان فى طبيعته عن بلوغ حقائق الأشياء فى الأفعال كما يبلغها فى القوة ، يكون يسيراً غير محسوس عند الإجتهاد والتحرز ولا سيما فى المدد الطوال . وقد يعين الطبع ، وتسعد الهمة ، وصدق النظر ، وإعمال الفكر ، والصبر على الأشياء وإن عسر إدراكها . وقد يعوق عن كثير من ذلك ، قلة الصبر ، ومحبة الفخر ، والحظوة عند ملوك الناس بادراك ما لا يمكن إدراكه على الحقيقة فى سرعة ، أو إدراك ما ليس فى طبيعته أن يدركه أحد » .

وفى صدر الكتاب يقول :

« إن من أشرف العلوم منزلة ، وأسناها مرتبة ، وأحسنها حلية ، وأعلقها بالقلوب ، وألمعها بالنفوس ، وأشدها تحديداً للفكر والنظر وتذكية للفهم ، ورياضة للعقل بعد العلم بما لا يسع الإنسان جهله من شرائع الدين وسنته ، علم صناعة النجوم لما فى ذلك من جسيم الحظ وعظيم الانتفاع بمعرفة مدة السنين والشهور والمواقيت ، وفصول الأزمان وزيادة النهار والليل ونقصانهما ، ومواضع النيرين وكسوفهما ، ومسير الكواكب فى استقامتها ورجوعها وتبدل أشكالها ومراتب أفلاكها وسائر مناسباتها ، إلى ما يدرك بذلك من أنعم النظر وأدام الفكر فيه من إثبات التوحيد ، ومعرفة كنه عظمة الخالق وسعة حكمته ، وجليل قدرته ولطيف صنعه : : : : : : : وإنى لما أطلت النظر فى هذا العلم ، ووقفت مع اختلاف الكتب الموضوعة لحركات النجوم ، وما تهيأ على بعض واضعيها من الخلل فى ما أوصلوه فيها من الأعمال ، وما ابتنوه عليها ، وما اجتمع أيضاً فى حركات النجوم على طول الزمان لما قيست أرصادها إلى الأرصاد القديمة ، وما وجد فى ميل فلك البروج على فلك معدل النهار من التقارب ، وما تغير بتغيره من أصناف الحساب ، وأقدار أزمان السنين وأوقات الفصول ، واتصالات النيرين التى يستدل عليها بأزمان الكسوفات وأوقاتها ، أجريت فى تصحيح ذلك وإحكامه على مذهب (بطليموس) فى الكتاب المعروف (بالمجسطى) ، بعد إنعام النظر وطول الفكر والروية ، مقتفياً أثره متبعاً ما رسمه ، إذ كان قد تقصى ذلك من وجوهه ودل على العلل والأسباب العارضة فيه ، كالبرهان الهندسى العددى ، الذى لا تدفع صحته ولا يشك فى حقيقته : . . . . . وذكر أنه قد يجوز أن يستدرك عليه فى أرصاده على طول الزمان ، كما استدرك هو على (إبرخس) وغيره من نظرائه . . : : : ووضعت فى ذلك كتاباً أوضحت فيه ما استعجم ، وفتحت ما استغلق ، وبينت ما أشكل من أصول هذا العلم ، وشذ من فروعه ، وسهلت به سبيل الهداية لمن يأثر به ويعمل عليه فى صناعة النجوم ، وصححت فيه حركات الكواكب ومواضعها من منطقة فلك البروج على نحو ما وجدتها بالرصد وحساب الكسوفين وسائر ما يحتاج إليه من الأعمال ، وأضفت إلى ذلك غيره مما يحتاج إليه ، وجعلت استخراج حركات الكواكب فيه من الجداول لوقت انتصاف النهار من اليوم الذى يحسب فيه بمدينة الرقة ، وبها كان الرصد والامتحان على تحقيق ذلك كله إن شاء الله تعالى وبالله التوفيق » .

(1) علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٢٥ .
(2) ترجمة كارلونلينو للزيج الصابى المنشور بروما عام ١٨٩٩ م – المجلد الثالث ص ٢٠٩ .

الفهرست لابن النديم

بقلم

الأستاذ ابراهيم الإبيارى

تقديم

كان العصر العباسى الثالث الذى بدأ بابتداء الدولة البويهية سنة ٣٣٤ هـ وانتهى بدخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ هو العصر الذهبى بحق للعلوم الإسلامية ، إذ عنده كان النضج للعلم، وفيه آتى العلماء فى مختلف الميادين ثماراً شتى من التواليف .

وكان للدويلات التى أظلها هذا العصر إلى جانب بغداد أثر فى هذه النهضة العلمية، وما تمخضت عنه من تواليف كثيرة .

فكان المروانيون بالأندلس ـ وكان على رأسهم ابَّان هذا العصر عبدالرحمن الناصر (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ) ثم ابنه الحكم (٣٥٠ ـ ٣٦٦ هـ) يضرب المثل بحبهم للعلم والعلماء . وحسبك أن تذكر أن الحكم حين أنشأ فى قرطبة مكتبة جمع لها الكتب من أنحاء العالم ، ولقد بلغ ما حوته تلك المكتبة نحواً من أربعمائة ألف مجلد (٤٠٠,٠٠٠) وكان لكل موضوع فهرس : وكانت فهارس الدواوين وحدها أربعة وأربعين (٤٤) فهرساً يضم كل فهرس عشرين ورقة .

وكان من ملوك الطوائف الذين خلفوا المروانيين من أحب العلم وشجع العلماء ، نذكر لك منهم إسماعيل ابن ذى النون الذى كانت وفاته سنة ٤٣٥ هـ .

وكان الفاطميون فى مصر ، وكان منهم رجلان لهما أثرهما فى إنعاش الحياة العلمية، هما العزيز بالله (٣٦٥ ـ ٣٨٦ هـ) والحاكم بأمر الله (٣٨٦ ـ ٤١١ هـ) . فقد كانت للعزيز بالله مكتبة بها مئات الألوف من المجلدات فى مختلف الموضوعات ، كما كانت للحاكم مكتبة ؛ هى « دار الحكمة » التى كانت أشبه بقاعة للمحاضرات والمناظرات ، والتى يسر فيها الحاكم الأمر للقارئين والناسخين .

وأظل سلطان البويهيين العراق وفارس وخراسان ، وكان فيهم حب للعلم وآله ، فكانوا لا يستوزرون ولا يستكتبون إلا من كانت له نباهة فى علم أو أدب . فكان من وزرائهم ابن العميد، والصاحب بن عباد ، والمهلبى ، وسابور بن أردشير . ولقد أنشأ هذا الوزير فى كرخ بغداد خزانة كتب . يقولون : إنه لم يكن فى الدنيا أحسن كتباً منها ، إذ كانت كلها بخطوط الأئمة ، ومن أصولهم المحررة .

وفى تركستان كانت الدولة السامانية ، وفى أيامهم ازدهرت بخارى فكانت محط رحال العلماء والأدباء . وكان من ملوكهم منصور بن نوح (٣٥٠ هـ — ٣٦٦ هـ) الذى استوزر البلعمى العالم الفارسى ، وهوالذى ترجم له تاريخ الطبرى إلى اللغة الفارسية ، ومن بعد منصور كان ابنه نوح بن منصور (٣٦٦ هـ — ٣٨٧ هـ) وهو الذى رغب فى استدعاء الصاحب بن عباد وزير البويهيين سراً ليتخذه وزيراً . ويذكرون أن الصاحب بن عباد كتب إليه يعتذر بأنه محتاج إلى أربعمائة جمل لنقل كتبه . ولقد كان لنوح هذا مكتبة كبيرة ذكرها ابن سينا فى حديثه عن نشأته ، وأنه أفاد الكثير مما كانت تضم من كتب نادرة .

وفى طبرستان كانت الدولة الزيارية ، والمؤرخون يذكرون من ملوكها قابوس بن وشمكير (٣٦٦ هـ — ٤٠٣ هـ) وكان من أبلغ كتاب العربية ، ويذكرون له رسالة ألفها فى الاسطرلاب .

وفى أفغانستان والهند كانت الدولة الغزنوية ، وكان من أعرف ملوكها محمود الغزنوى ، وكان محمود هذا لا يسمع عن عالم أو شاعر إلا استقدمه ، ويذكر المؤرخون أنه حين علم أن فى مجلس مأمون بن مأمون أمير خوارزم جماعة من رجال العلم والفلسفة ، منهم ابن سينا والبيرونى وأبو سهل المسيحى وأبو الحسن الخمار وأبو نصر العراق ، كتب إلى مأمون أمير خوارزم كتاباً يقول له فيه : علمت أن فى مجلسك جماعة من العلماء المبرزين مثل فلان وفلان فأرسلهم إلى لنستفيد من علمهم .

وحين عرض أمير خوارزم الكتاب على من بحضرته من العلماء قبل بعضهم وامتنع بعضهم ، وكان ممن قبل البيرونى الفلكى المؤرخ والعراق الرياضى ، والخمار الطبيب .

وفى حلب والموصل كانت دولة الحمدانيين . اشتهر منهم سيف الدولة أبو الحسن على صاحب حلب (٣٣٣ هـ — ٣٥٦ هـ) ممدوح المتنبى . ويقال : إنه لم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء مثل ما اجتمع ببابه من فحول الشعراء .

وفقدت بغداد مكانتها الأولى فى ظل هذه الدويلات ، وأخذ العلماء يخرجون عنها إلى تلك الدويلات ، وانتشروا فى تلك الرقعة الفسيحة من أقصى تركستان شرقاً إلى أقصى الأندلس غرباً ، وأخذ العلماء ينتسبون إلى مواطنهم بعد أن كانوا ينتسبون إلى أصولهم ، وأصبحنا نرى من بينهم البخارى والنيسابورى والرازى والمصرى والأندلسى ، بعد أن كنا نعرفهم باسم الحميرى والمازنى والقرشى .

وهذه الرغبة من السلاطين والملوك فى العلم والإيثار لأهله جمعت العلماء على التحصيل وجعلتهم يعتزون بالانتماء إليه ، ورأينا منهم بيوتات بأسرها عرفت بانتسابها إلى العلم وشهرت بذلك ، منهم آل ميكال فى خراسان ، وكان منهم أبو الفضل الميكالى وأبو محمد الميكالى ، ثم آل المأمون — وهم من نسل الخليفة المأمون — وآل الواثقى — من نسل الخليفة الواثق — فى بخارى .

ولقد كتب للتأليف أن يروج بما كان يبذله الملوك والسلاطين من جوائز سنية ، وأقبل هؤلاء العلماء على التأليف ، يذكى فيهم رغبتهم فى العلم الطمع فى الجاه والأمل فى الجائزة . ورأينا منهم من يقصد البويهيين ليحظى بما عندهم على مؤلف ، ثم إذا هو طامع فيما عند غيرهم فيقصد قصد السامانيين ثم قصد الغزنويين ، كما فعل أبو منصور الثعالبى (٤٢٩ هـ) فالمؤرخون يذكرون أنه ألف كتابه « لطائف المعارف » للصاحب ابن عباد وزير البويهيين ، و « التمثيل والمحاضرة » لقابوس بن وشمكير ، ملك الدولة الزيارية بطبرستان ، و « فقه اللغة » لأبى الفضل الميكالى فى خراسان ، و « اللطائف والظرائف » للمأمون صاحب خوارزم .

وهذه الكثرة فى التأليف ، التى كانت طابع هذا العصر ، تبعتها كثرة فى المكتبات ، ولقد حدثتك عما

كان منها بمصر والعراق والأندلس ، وعما كانت تضمه من المجلدات التى تعد بالمئات .

وكانت ثمة ظاهرة جديدة نشأت مع هذا التوزع فى التأليف والاختلاف فى اتجاهاته ، فرأينا بعض العلماء ينزعون إلى حصر تلك العلوم وتبويبها والتعريف بكل علم منها .

وكان على رأس هؤلاء الفارابى محمد بن طرخان (٣٣٩ هـ) . فقد ألف كتابه « إحصاء العلوم » الذى تناول فيه علوم عصره وبوّبها وعرّف بها .

وفى إثر الفارابى جاء الخوارزمى محمد بن أحمد (٣٨٧ هـ) . ووضع كتابه « مفاتيح العلوم » ، وكان فى عمله هذا قريباً من عمل الفارابى .

غير أن هذين العالمين وقفا فى كتابيهما عند هذا الإحصاء، يريدان أن يبينا منهج كل علم وطبيعته وحدوده ليفرقا بين علم وعلم وعالم وعالم ، وهما فيما كتبا لم يعرضا لعالم بتعريف ولا لكتاب بتبيين .

وهذه النظرة جرّت إلى نظرة أخرى تكاد تكون متصلة بها أو ذيلا لها ، إذ كان لا بد من تأليف يذكر فى ضوء هذا التقسيم أسماء العلماء موزعين على ميادينهم العلمية ثم أسماء كتبهم مع تعريف بهذه الكتب .

وكان هذا العبء الثانى أثقل من العبء الأول وأضخم منه ، فالأمر مع الأول يكفيه علم ، وهو مع الثانى يتطلب إلى جانب العلم استقصاء واسعاً ونظراً كثيراً ورجوعاً إلى الكتب إن وجدت ، ثم رجوعاً إلى فهارس المكتبات أو ما يشبه الفهارس ، وهذا الجهد لم يكن بالقليل فى عصر لم تكن وسائل التمكين من هذا كله هيّنة ولا ميسورة .

ولقد كانت ثمة فهارس لبعض تلك المكتبات التى انتشرت فى عواصم تلك الدويلات ولكن ما أبعد ما كان بينها ، ثم ما نظنها جمعت ما فى أيدى الناس كله.

هذه المهمة الشاقة مهمة وضع فهرس يضم العلوم علماً علماً ، ويضم مع كل علم علماءه مع التعريف بهم ، ويضم مع كل عالم كتبه مع التعريف بهذه الكتب ، كانت مهمة ابن النديم الذى سنحدثك عن كتابه الفهرست .

° ° °

ابن النديم

والغريب أن هذا الرجل الذى عنى بالكثيرين ممن فاتوه أو عاصروه لم يعن به غير قليلين ممن عاصروه أو لحقوه ، ثم إن هؤلاء القليلين لم يذكروا عنه إلا القليل . فلقد ترجم له ياقوت الحموى (٦٢٦ هـ) فى كتابه «معجم الأدباء »(١) ترجمة قصيرة فى أسطر قليلة فسماه : محمد ابن إسحاق النديم ، وكناه أبا الفرج ، وكنى أباه أبا يعقوب . وترجم له الصفدى خليل بن أيبك (٧٦٤هـ) فى كتابه « الوافى بالوفيات »(٢) ترجمة قصيرة فى أسطر ثلاثة فسماه محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم، وكناه الاخبارى أبا الفرج أيضاً . وترجم له ابن حجر أحمد بن على (٨٥٢ هـ) فى كتابه « لسان الميزان »(٣) ترجمة تزيد قليلا عما ساقه ياقوت والصفدى وسماه محمد ابن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الوراق . ثم استطرد ابن حجر يقول : وقد ذكر له الذهبى ترجمة فى تاريخ الإسلام فيمن لم يعرف له وحده — أى مع غيره — فقال : محمد بن إسحاق بن النديم أبو الفرج .

ومن بعد هؤلاء جميعاً ذكره مؤلف متأخر ، وهو حاجى خليفه ، فى كتابه « كشف الظنون »(٤) فسماه أبا الفرج محمد بن إسحاق الوراق ، المعروف بابن أبى يعقوب النديم البغدادى .

ويقول ابن أبى أصيبعة فى كتابه «عيون الأنباء » وهو ينقل عن ابن إسحاق: قال محمد بن إسحاق النديم البغدادى فى كتابه الفهرست .

---

(١) معجم الأدباء (١٨ : ١٧) طبعة مصر .
(٢) الوافى بالوفيات (٢ : ١٩٧) .
(٣) لسان الميزان (٥ : ٧٢ — ٧٣) .
(٤) كشف الظنون (٢ : ١٣٠٣ — ١٣٠٤) .

ونجد اسم رجلنا هذا يذكر فى كتابه « الفهرست » مع مستهل الجزء السابع على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم ، المعروف بأبى الفرج بن أبى يعقوب الوراق، ثم يذكر مع مستهل الجزء الثامن[١] على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم ، المعروف إسحاق بأبى يعقوب الوراق .

ويذكر مع مستهل الجزء التاسع[٢] على هذا النحو : محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق ، المعروف إسحاق بأبى يعقوب الوراق .

ويذكر مع مستهل الجزء العاشر على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم ، المعروف إسحاق بأبى يعقوب الوراق .

وفى المقالة العاشرة من هذا الجزء العاشر يذكر على هذا النحو : محمد بن إسحاق النديم المعروف بابن أبى يعقوب الوراق[٣] .

فع المرة الأولى كنى بأبى الفرج ، ولم تكرر هذه الكنية مع سائر المرات التى ذكر فيها اسمه .

ونجد اسمه فى الموضع الثالث — أعنى مع مستهل الجزء التاسع — يذكر له جد اسمه كاسمه محمد ، ثم جد أعلى اسمه كاسم أبيه وهو إسحاق. وهذا السياق من النسب هو الذى ذكرهالصفدى فى الوافى وابن حجر فى لسان الميزان .

م نجد هذه المواضع كلها من الفهرست تجمع على أن أباه إسحاق يكنى أبا يعقوب ، كما تكاد تصرح بأن الوراقة كانت صناعة أبيه أبى يعقوب إسحاق لاصناعته. وليس ببعيد أن يكون محمد قد ورثها عن أبيه وهو الذى نقف عنده كما وقف عنده ياقوت فلقد قال : ولا أبعد أن يكون وراقاً — وهو يعنى محمد بن إسحاق — يبيع الكتب . وينضاف إلى هذا النص الأخير الذى جاء مع مطلع المقالة العاشرة وهو المعروف « بابن أبى يعقوب الوراق » ، إذ هو يحتمل أن تكونالوراقة صناعته ، كما يحتمل أن تكون صناعة أبيه .

ونجد نص ابن حجر مطلقاً لا يؤكد واحدة من الاثنتين فهو يقول : محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الوراق .

أما عن تلقيبه بالنديم فيكاد يكون هذا خالصاً له لا نصيب لأبيه فيه ، والنصوص التى وردت فى كتاب الفهرست لا تملى غيره .

ولكنا نجد نص الذهبى الذى نقله ابن حجر عنه يردنا إلى الشك ، وذلك حين يقول : محمد بن إسحاق ابن النديم . ونص الذهبى كما نرى — إن صح — يبعد هذا اللقب عن رجلنا محمد ويخلعه على أبيه — ان كانت عبارة « ابن النديم » على البدل من عبارة « ابن إسحاق » — أو على الجد الأول لرجلنا وهو محمد ، إن صرفت العبارة على غير البدل .

ونحن على هذا لا نعرف لم لقب مؤلفنا بالنديم ؟ فلقد سكتت المراجع عن هذه . ولعل عبارة الذهبى التى نقلها ابن حجر — وهى : الإخبارى الأديب — وعبارة الصفدى — وهى : الإخبارى — تلقيان بصيصاً من الضوء على هذا اللقب ، فلقد كان إخبارياً أديباً فما أولاه أن يكون نديماً ينادم الناس بأخباره .

وللرجل شيوخ كثيرون سمع منهم ونقل عنهم ، هذا غير كثرة ممن سبقوه ولم يلحقهم نقل من كتبهم التى وقعت له :

فهو يذكر أنه سمع من أبى الخير الحسن بن سوار بن الخمار ، وأبى الفرج الأصفهانى ، وأبى سعيد ، وأبى أحمد ، وأبى الحسن محمد بن يوسف الناقط ، وأبى إسحاق السيرافى ، وإسماعيل الصفار ، ويونس القس .

---

(١) الفهرست (ص ٤٢٢) طبعة مصر .

(٢) الفهرست (ص ٤٤١) مصر .

(٣) الفهرست (ص ٤٩٧) طبعة مصر .

كما يذكر آخرين نقل من خطوطهم ومن كتبهم مثل ابن أبي سعيد وهب بن إبراهيم ،وأبى الحسن بن الكوفى ، وأبى سهل نوبخت ، وأحمد بن الطيب .

كما يذكر كتباً نقل منها لم تنكشف لهأسماؤها ولا عرف أصحابها فيقول : وهو يتحدث عن الحرمين : قرأت فى كتاب وقع إلى يحتوى على قطعة من أخبار الأرض وعجائب ما عليها ، ويقول فى موضع آخر عند ذكر أسماء كتب الشرائع المنزلة : قرأت فى كتاب وقع إلى قديم النسبة يشبه أن يكون من خزانة المأمون .

وإذا كان قد قدر لنا أن نعرف شيوخ محمد بن إسحاق ، يدلنا عليهم كتابه الفهرست ،فما قدر لنا كتاب يذكر لنا تلامذته ، ويكاد ابن النجار يقطع علينا الطريق إلى الاستقصاء ، وذلك بعبارته التى نقلها عنه ابن حجر والتى قد تكون من ترجمة لابن النجار لابن إسحاق فى كتابه « ذيل تاريخ بغداد » الذى لم يبق لنا منه إلا القليل . وقد كنا نأمل أن نجد فى اختصار الدمياطى لهذا الذيل شيئاً عن ابن إسحاق ، فلم نجد ، وعبارة ابن النجار التى أردناها ، والتى نقلها ابن حجر هى : قال ابن النجار : لا أعلم لأحد عنه رواية ، وهو يعنى ابن إسحاق .

ويكاد يكون اتهام الرجل بالتشيع ثم بالاعتزال ثم بالرافضية هو العلة فى إغفال ذكر الآخذين عنه . وما نظن رجلا يصفه ياقوت بأنه إخبارى أديب يفقد أن يكون له آخذون عنه .

ويكاد يكون ابن حجر أشد الناس تحاملا على ابن إسحاق . فياقوت حين يذكر ابن إسحاق يقول : كتاب الفهرست الذى جدد فيه واستوعب استيعاباً يدل على اطلاعه على فنون من العلم وتحققه لجميع الكتب . ثم لا يعرض من قرب أو من بعد لتشيعه أو اعتزاله أو رافضيته .

وابن النجار لا يزيد على عبارته التى سقتها لك وهى قوله : لا أعلم لأحد رواية عنه . والذهبى فى عبارته التى نقلها عنه ابن حجر يقول : محمد بن إسحاق بن النديم أبو الفرج الإخبارى الأديب الشيعى المعتزلى . ولا يزيد عليها من عنده شيئاً . غير أنا نجد ابن حجر ينال من ابن إسحاق مرتين ، يقول فى الأولى : وهو غير موثوق به ،ومصنفه المذكور — يعنى الفهرست — ينادى على من صنعه بالاعتزال والزيغ ، نسأل الله السلامة. ويقول فى الثانية : ولما طالعت كتابه —وهو يعنى الفهرست— ظهر لى أنه رافضى معتزلى، فإنه يسمى أهل السنة الحشوية ويسمى الأشاعرة المجبرة ، ويسمى كل من لم يكن شيعياً عامياً . وذكر فى ترجمة الشافعى شيئاً مختلطاً ظاهر الافتراء ،ومما فى كتابه من الافتراء ومن عجائبه أنه وثق عبد المنعم بن إدريس والواقدى وإسحاق بن بشر وغيرهم من الكذابين، وتكلم فى محمد بن إسحاق وأبى إسحاق الفزارى وغيرهما من الثقات .

وما نظن أن اعتزال الرجل وتشيعه — أعنى تشيعه لعلى — يطعن فى عقيدته ، ما دام لم يثبت أنه كان من غلاتها . ورافضيته التى نسبه إليها ابن حجر ، ليست هى الأخرى من الخطر بمكان يرد بهـا على الرجل كل ما يقول ، فنحن نعلم أن الرافضة قسم من أقسام الشيعة . وسموا الرافضة لأنهم رفضوا إمامة زيد بن على ابن الحسين ، وهو الذى سماهم الرافضة لذلك . ولا نعنى أنهم وقفوا عند هذه فحسب ، فهم لهم رأيهم فى مسائل أخرى شائكة ، مثل عذاب أطفال المشركين وإجازتهم المتعة .

وهذا الخلط الذى يتهم به ابن حجر رجلنا ابن إسحاق ، وأنه يسمى أهل السنة بالحشوية — الحشوية من الفرق الإسلامية الست ، وسموا حشوية لأنهم يحشون الأحاديث التى لا أصل لها فى الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم يقولون بالجبر والتشبيه — وأنه كذلك يسمى الأشاعرة بالمجبرة— والمجبرة أو الجبرية صنف من المرجئة قالوا بالإرجاء بالإيمان وبالإرجاء فى الأعمال — فإنا لم نجد لابن إسحاق فى كتابه

الفهرست هذا الذى يرميه به ابن حجر ، فابن إسحاق كما عودنا فى كتابه لا يدخل فى تفصيل إلا فى القليل النادر ، وهمه إيراد عن سماع أو مشافهة أو مكاتبة أو النقل من كتاب ، حين يذكر أسماء المؤلفين من هذه الفرق الإسلامية ويذكر كتبهم ، بل نراه يأخذ بالأحوط عند نقله شيئاً يرى فيه اسرافاً أو غلواً، فنراه يقول مثلا عند الكلام على مذهب الإسماعيلية : قال أبو عبدالله ابن رزام فى كتابه الذى رد فيه على الإسماعيلية — وهم فرقة من الإمامية المخالفة للزيدية والكيسانية ، ساقوا الإمامة إلى جعفر وزعموا أن الإمام بعده إسماعيل — : وكشف مذاهبهم ما قد أوردته بلفظ أبى عبدالله ، وأنا أبرأ من العهدة فى الصدق عنه والكذب فيه[1].

ويقول فى موضع آخر عند الكلام على أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذهب المسلمين ومذاهب أهلها : قرأت فى كتاب وقع إلى قديم النسخ يشبه أن يكون من خزانة المأمون ذكر ناقله فيه أسماء الصحف وعددها والكتب المنزلة ومبلغها ، وأكثر الحشوية والعوام يصدقون به ويعتقدونه، فذكرت منه ما تعلق بكتابى هذا، وهذه حكاية ما يحتاج إليه منه على لفظ الكتاب[2] .

وأما عما يختص بالشافعى وما ذكره ابن النديم من افتراء عليه ، كما يقول ابن حجر ، فابن إسحاق يقول وهو يترجم للشافعى : قرأت بخط أبى القاسم الحجازى فى كتاب الأخبار الداخلة فى التاريخ[3]، ثم يسوق ما يسوق نقلا عن أبى القاسم .

وابن حجر يذكر من عجائب ابن إسحاق أنه وثق عبد المنعم بن إدريس ، ونحن لا نجد عن عبد المنعم بن إدريس غير كلمات معدودات تقع فى نحو سطرين يقول فيها ابن إسحاق : عبد المنعم بن إدريس بن سنان بن ابنة وهب بن منبه . مات سنة ثمان وعشرين ومائتين وبلغ فوق المائة السنة وعمى آخر عمره ، وله من الكتب كتاب المبتدأ[1]. وأنت ترى أنه ليس ثمة توثيق أو غير توثيق .

وتوثيق ابن إسحاق للواقدى ، وهو مما يعيبه ابن حجر عليه ، فكل ما قاله عنه ابن إسحاق : « وكان يتشيع حسن المذهب يلزم التقية[2] » . والغريب أن ابن حجر حين ترجم للواقدى فى كتابه « تهذيب التهذيب »[3] نقل نقولا تشهد للواقدى وتزكيه ، منها ما نقله عن إبراهيم الحربى ، وهو: « كان الواقدى أعلم الناس بأمر الإسلام » ومنها ما نقله عن مصعب الزبيرى ، وهو : ما رأيت مثله قط . وكذلك ما نقله عن أبى عبيد وهو: « الواقدى ثقة » . وما نحب أن ننقل ما نقله ابن حجر من نقول أخرى تؤذى الواقدى ، فما أردنا غير أن نقول : إن الواقدى مختلف فى أمره اجتزأ ابن إسحاق بما للواقدى وأورد ابن حجر ما له وما عليه، وفرق بين الرجلين — أعنى ابن إسحاق وابن حجر — فى كتابيهما ، فابن إسحاق لا يعنى فى كتابه بالتفصيل حول الرجل ، وإنما يعنى بكتبه . وابن حجر يعالج الرجال معالجة رجل الحديث يضعف ويوثق ، وليس على ابن إسحاق من ضير فيما اجتزأ به ، وما نظن ابن حجر يملك من هذه حجة على ابن إسحاق .

والذى تجنى فيه ابن حجر على ابن إسحاق فى هؤلاء تجنى فيه أيضاً عليه فى إسحاق بن بشر ، وكأنه لم يرقه أن يتكلم عنه ابن إسحاق بقليل أو كثير ، لأنه يراه من الكذابين .ولو أن ابن إسحاق أغفل ذكر ابن بشر لم يكن قد وفى عمله فى كتابه ، فإسحاق بن بشر مؤلف وله من الكتب : كتاب المبتدأ ، وكتاب الردة ، وكتاب الجمل ، وكتاب الألوية ، وكتاب صفين ، وكتاب حفر زمزم ، وابن إسحاق لم يورد لابن بشر غير هذا[4]

(١) الفهرست (ص ٢٦٤) طبعة مصر .
(٢) الفهرست (ص ٣٢) طبعة مصر .
(٣) الفهرست (ص ٢٩٤) طبعة مصر .

(١) الفهرست (ص ١٣٨) طبعة مصر .
(٢) الفهرست (ص ١٤٤) طبعة مصر .
(٣) تهذيب التهذيب (٩ : ٣٦٣ - ٣٦٨) .
(٤) الفهرست (ص ١٣٧) طبعة مصر .

وتجنى عليه أيضاً فى محمد بن إسحاق بن يسار[1]. وأبى إسحاق الفزارى ، وإبراهيم بن محمد الفزارى[2]، وادعى عليه أنه تكلم فيهم .

والذى أورده لنا رجلنا فى محمد بن إسحاق بن يسار وأبى إسحاق الفزارى وإبراهيم بن محمد أورد مثله أو قريباً منه ابن حجر فى كتابه التهذيب ، والفرق بين رجلنا وابن حجر — كما قلت لك — أن ابن النديم لا يدخل فى تفصيل عن الرجال ويكفيه عنهم الرأى الذى يرجحه ، لأنه معنىّ بكتبهم أكثر منه بأشخاصهم ، وابن حجر يعنى بأشخاص الرجال لأنه محدث ، يورد ما لهم وماعليهم .

وقلة المكتوب عن ابن النديم جعلت المتصلين بكتابه الفهرست يفتشون بين ثنايا هذا الكتاب علهم يجدون شيئاً يلقى ضوءاً على حياته .

ولقد وقع « فلوجل » — وهو الذى عنى بطبع الفهرست طبعته الأولى فى « ليبزج سنة ١٨٧٢ م» —على حديث لابن النديم يتحدث فيه عن راهب نجرانى جاء من الصين سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ويقول : فلقيته بدار الروم وراء البيعة[3].

وحين وقع « فلوجل »على هذه ظن أن ابن النديم كانت له رحلة، وأن هذه الرحلة كانت إلى القسطنطينية التى قال : إنها دار الروم ، وأن البيعة التى ذكرها ابن النديم هى الكنيسة التى أصبحت بعد مسجد أيا صوفيا .

ولقد تعرض لما ذهب إليه فلوجل غير واحد من المستشرقين ، ونفوا أن يكون ابن النديم رحـل إلى القسطنطينية ، وذهبوا إلى أن دار الروم محلة كانت ببغداد سكنها الروم ، وسياق الحديث الذى ساقه ابن النديم مع هذا اللقاء يؤيدهم فيما ذهبوا إليه .

---

(١) الفهرست (ص ١٣٦) والتهذيب (٩ : ٣٨ - ٤٦)
(٢) الفهرست (ص ١٢٥) ، التهذيب (١ : ١٥١-١٥٣)
(٣) المهرست (ص ٤٩٠) طبعة مصر .

وهذا الذى شغل المعنيين بابن النديم عن حياته كيف كانت ، شغلهم عن مولده كما شغلهم عن وفاته ، إذ ليس ثمة مرجع يذكر شيئاً عن الأولى أعنى مولده . ولا عن الثانية أعنى وفاته : إلا استنتاجاً مما ورد فى كتابه الفهرست .

فالرجل روى عن شيوخ امتدت حياة بعضهم إلى منتصف القرن الرابع الهجرى ، ومنهم أبو الفرج الأصبهانى الذى كانت وفاته سنة نيف وستين وثلاثمائة ، كما ذكر ابن النديم[1]. وكان مولده سنة ٢٨٤ ﻫ : وهذه تكاد تعطينا أن ابن النديم كان من مواليد القرن الرابع الهجرى . وإذا مضينا نستقصى وجدنا ابن النديم يذكر فى ترجمة المرزبانى أبى عبدالله محمد بن عمران[2]: وبحيا إلى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة :

ويقول فى موضع ثان وهو يترجم للقاضى الجزرى أبى الحسن عبد العزيز بن أحمد : وإلى وقتنا هذا، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة[3].

ويقول فى موضع آخر : هذا آخر ما صنفناه إلى المقالة الأولى من كتاب الفهرست إلى يوم السبت مستهل شعبان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة. فنسأل الله البقاء لمن صنفناه له ولنا فى عافية وأمن وكفاية وهو بمنه يفعل ذلك ويلهمنا رضاه ويعيننا على طاعته بكرمه وقدرته[4].

فالرجل كان يعيش إلى ذاك العام : أعنى عام ٣٧٧ ﻫ ، كما تشير العبارات الثلاث .

وبعد هذا نجد ابن النديم يؤرخ لرجال عاشوا إلى ما قبل الثمانين وثلاثمائة ، فيقول فى ترجمة الصابى : وتوفى قبل الثمانين وثلاثمائة . ثم يذكر هذه العبارة التى تفيد أنه كان موجوداً فيقول : إلى وقتنا هذا[5].

---

(١) المهرست (ص ١٦٧) طبعة مصر .
(٢) الفهرست (ص ٣٠٧) طبعة مصر .
(٣) الفهرست .
(٤) المهرست (ص ٥٨) طبعة مصر .
(٥) المهرست (١٩٣ - ١٩٤) .

فإذا ما جاوزنا الثمانين وتصفحنا تراجم أصحابها — أعني الذين ماتوا بعد الثمانين وثلاثمائة. ومنهم ابن جني «الذي كانت وفاته سنة ٣٩٢ هـ[١]»، والكاغدي الحسين ابن علي، وكانت وفاته سنة ٣٩٩ هـ[٢]»، وابن نباتة التميمي، وكانت وفاته بعد الأربعمائة[٣]، لا نجد أثراً لهذه العبارة.

غير أنا نجد ثمة تراجم أخرى لرجال كانت وفاتهم بعد الثمانين وتحمل تراجمهم هذه العبارة، منهم أبوالفرج المعافى بن زكريا[٤]، وكانت وفاته سنة ٣٩٠ هـ[٥]، فيقول ابن النديم: وهو يترجم له: في عصرنا. ويقول: وله من الكتب في الفقه وغيره ما أنا ذاكره إلى وقتنا هــذا.

ثم عيسى بن إسحاق بن زرعة[٦]، وكانت وفاة ابن زرعة سنة ٣٨٨ هـ[٧]، فيقول ابن النديم وهو يترجم له: في زماننا هذا، ويذكر أن مولده كان سنة ٣٣١ هـ.

وابن النديم يذكر أنه قرأ بخط عبدالله بن علي بن الجراح أنه سأل ابن أبي الأزهر عن عمره في سنة ٣١٣ هـ[٨].

ويقول في ترجمة البردعي أبي بكر محمد بن عبدالله: رأيته سنة ٣٤٠ هـ، وكان بي آنسا[٩].

فنحن نرى أن ابن النديم لم يكن عند سنة ٣١٣ هـ قد استوى، وأنه عند الأربعين والثلاثمائة كان قد استوى

(١) الفهرست (ص ١٢٨).
(٢) الفهرست (ص ٢٤٨) طبعة مصر.
(٣) الفهرست (ص ٢٤٠).
(٤) الفهرست (ص ٣٢٩).
(٥) شذارات الذهب (٣ : ١٣٤).
(٦) الفهرست (٣٦٩ — ٣٧٠).
(٧) هذا ما ذهب إليه القفطي في كتابه تاريخ الحكماء (٢٤٥ — ٢٤٦) غير أن ابن أبي أصيبعة في كتابه عون بناه (١ : ١٣٥) يذكر أن وفاته كان سنة ٤٤٨ هـ.
(٨) الفهرست (ص ٢١١).
(٩) الفهرست (ص ٣٣٠).

وأخذ يتلقى عن الناس، وتكاد هذه تدفعنا إلى القول بأن ابن النديم كان مولده في أواخر العقد الثاني من القرن الثالث، وقد يكون بعد هذا بقليل.

هذا عن مولد ابن النديم أما عن وفاته، فإنا نجد الصفدي يذكر أن وفاته كانت سنة ثمانين وثلاثمائة (٣٨٠ هـ[١])، ثم نجد ابن حجر في «لسان الميزان» ينقل عن أبي طاهر العرضي أنه مات في شعبان سنة ثمان وثلاثين. ولعل هذه محرفة عن ثمانين وثلاثمائة لتتفق وما أورده الصفدي.

ثم نجد ابن النجار في ذيله على تاريخ بغداد يذكر أنه مات يوم الأربعاء، لعشر بقين من شعبان سنة ٣٨٥ هـ[٢].

وبعد هذا نجد ابن حجر ينقل عن الذهبي من كتابه «تاريخ الاسلام» فيقول: وقد ذكر له الذهبي ترجمة في «تاريخ الإسلام» فيمن لم يعرف له وحده على رأس الأربعمائة.. ذكر أنه صنف الفهرست سنة سبع وسبعين وثلاثمائة. ولا أعلم متى توفي».

ويعقب ابن حجر فيقول: قلت: ورأيت في الفهرست موضعاً ذكر أنه كتب في سنة اثنتي عشرة وأربعمائة، فهذا يدل على تأخره إلى ذلك الزمان؟

غير أن ابن حجر لم يعين هذا الموضع الذي ذكر فيه هذا الكلام من الفهرست ولم يهدنا الاستقصاء إليه.

وهكذا نجد الاضطراب في وفاة ابن النديم كما وجدته في مولده، غير أنا نكاد نميل مع ابن حجر إلى أن وفاته كانت متأخرة، وأنها كانت بعد الأربعمائة. يؤيدنا ما ذكره ابن النديم عن وفاة ابن نباتة التي جاءت في سياق كلامه عنه، وذلك حين يقول: «أبو نصر ابن نباتة التميمي من شعراء سيف الدولة وتوفي بعد الأربعمائة».

(١) الوافي بالوفيات (٢ : ١٩٧).
(٢) الفهرست. المقدمة (ص ١٢) طبعة أوربا.

ثم إنك قد رأيت جملة من تراجم لرجال كانت وفاتهم قريبة من الأربعمائة ، وما أظن دفع الدافعين لها بأنها مزيدة على الكتاب ، يستقيم .

وحجة هؤلاء الدافعين تستند إلى عبارة وردت على لسان ابن النديم فى آخر ترجمته للحسين بن على يقول فيها : وزعم بعض الزيدية أن له نحواً من مائة كتاب ولم نرها ، فإن رأى ناظر فى كتابنا شيئاً منها ألحقها بموضعها إن شاء الله تعالى[1].

فهم يدعون أن هذه العبارة أباحت للزائدين أن يزيدوا ، وكانت منها هذه الزيادات التى تتصل بالوفيات، ونحن نجد أن ابن النديم فى عبارته هذه التى يجعل منها المدعون حجتهم ، لم يرد غير أن يثبت قصوره، وما عليه فى أن يضاف مثل هذا الذى فاته إلى كتابه .

ثم إنا نجد رجلين من المؤرخين الذين يعتد برأيهم ، وهما الذهبى وابن حجر ، يفسحان فى أجل ابن النديم ويمتدان به إلى هذا الزمن الذى أشرت إليه قبل . ونحن إذا سلمنا بأن النديم كان مولده سنة ٣٢٠ هـ . أو بعدها بقليل، لانستكثر عليه أن يعيش إلى الأربعمائة أو بعدها بقليل ، إن صح أنه كان من المعمرين .

هذا وابن النديم يقول: إنه انتهى من تصنيف المقالة الأولى من الكتاب سنة ٣٧٧ هـ - وذلك حين يقول : هذا آخر ما صنفناه من المقالة الأولى من كتاب الفهرست إلى يوم السبت مستهل سنة سبع وثلاثمائة ، ولقد كانت بعد المقالة الأولى مقالات تسع يتم الكتاب بها ، لا ندرى كم استوعبت من سنين ، وما نظنها إلا استوعبت سنين كثيرة .

ولقد عاش الرجل لهذا الكتاب - أعنى كتاب الفهرست - فيما يبدو : فإنا لا نجد له غير كتاب آخر هو « التشبيهات » ، ذكره ياقوت كما ذكره الصفدى، وما زادا على اسم الكتاب شيئاً يجلو موضوعه .

والمراجع التى بين أيدينا كلها مجمعة على أن اسم كتابه هو : الفهرست لا الفهرس ،وعلى أن هذا العنوان لا يحمل إلى جانبه كلمة أخرى ، لم يشذ عن هذا الإجماع غير حاجى خليفه ، فقد سماه : فهرس العلوم .

والذى يظهر لى أن هذا التعديل من فهرست إلى فهرس ليس من صنع المؤلف - أعنى حاجى خليفه - بل هو من صنع محرر الطبعة ، فقد أضاف حاشية نقل فيها عن القاموس للفيروزابادى والمعرب للجواليقى وبحر الغرائب فى لغة الفرس للحليمى وديوان الأدب للفارابى ، والحاشية تشير إلى أن كلمة فهرس معربة عن فهرست :

وبعد هذه فلست أدرى من أين جاءت الكلمة التى أضافها حاجى خليفه إلى العنوان ، والتى لا يحملها الكتاب نفسه .

ويظهر أن حاجى خليفه أفادها من تقديم ابن النديم حيث يقول : هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب وكلها فى أصناف العلوم :

كتاب الفهرست

وهذا الكتاب يعد الأول من نوعه - كما قلت لك - اعتمد فيه مؤلفه ابن النديم على صلته بالوراقة ، أو صلة أبيه بها ، تلك الصناعة التى كانت تمكن لصاحبها من أن يدخل إلى المكتبات الخاصة والعامة ومن أن يكون محط المتداولين للكتب ، ومن أن يكون ناسخاً لشىء منها . ولم يكن وراقو العهود الأولى يعيشون على ما تجره إليهم الكتب من كسب مادى بل عاشوا إلى جانب هذا قارئين باحثين ، وكان منهم من عرف بالتأليف ، منهم : محمود بن حسن الوراق (٢٣٠ هـ) وكان شاعراً ، ومحمد بن عبدالله الكرمانى الوراق (٣٢٩ هـ) ومن كتبه الجامع فى اللغة ، ذكر فيه ما أغفله الخليل فى العين ، ومحمد بن عبدالله بن العياش بن الوراق

(١) الفهرس (ص ٢٧٣ - ٢٧٤) .

(٣٨١ هـ) ، ومن كتبه علل النحو ، وياقوت الحموى (٦٢٦ هـ) ، صاحب معجم الأدباء ، والسراج عمر بن محمد الوراق (٦٩٥ هـ) ، وله ديوان شعر .

ولقد نظر ابن النديم فى الكتب التى وقعت له ؛ منها ما قرأه، ومنها ما رآه ونظر فيه ، ومنها ما انتهى إليه خبره ، ولقد أشار إلى ذلك كله فى مواضعه .

غير أن هذه القراءة وتلك النظرات وهذا الذى انتهى إليه من أخبار عن الكتب وأصحابها لفتته لفتة أخرى ، فلم يستهوه منها فن يمشى فى نهجه، بل استهوته تلك النظرة العامة فى أبواب التصنيف فشمر يبوبها ويمهد لكل باب بكلمة ، ثم يجمع المصنفين وتصانيفهم، يؤرخ للمصنف تاريخاً فى كلمات يعنيه منه أن يعرف به اسماً وشهرة ومولداً ووفاة ، ويجعل همه بعد ذلك فى ذكر كتبه يحرص أن لا يفوته منها شىء ، ولقددلك على هذه ما ذكرته لك قبل فى ترجمته للحسن بن على حين بلغه أن كتبه بلغت المائة وما وقع له من هذه المائة إلا بعضها . فكان رجاؤه إلى من بعده بأن يضيفوا إلى كتابه ما يجدونه منها .

ولقد قسم ابن النديم كتابه إلى مقالات عشر ، ثم قسم كل مقاله إلى فنون لا تستوى عداً . فجعل المقالة الأولى ثلاثة فنون :

الفن الأول : فى وصف لغات الأمم من العرب والعجم ونعوت أقلامها وأنواع خطوطها وأشكال كتاباتها .

الفن الثانى : فى أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذاهب المسلمين ومذاهب أهلها .

الفن الثالث : فى نعت الكتاب الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأسماء الكتب المصنفة فى علومه وأخبار القراء وأسماء رواتهم .

وجعل المقالة الثانية ، وهى خاصة بالنحويين واللغويين ، فى ثلاثة فنون :

الفن الأول : فى ابتداء النحو وأخبار النحويين البصريين وأسماء كتبهم .

الفن الثانى : فى أخبار النحويين الكوفيين وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : فى ذكر قوم من النحويين خلطوا المذهبين وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة الثالثة ، وهى فى الأخبار والآداب والسير والأنساب ، ثلاثة فنون :

الفن الأول : فى أخبار الإخباريين والرواة والنسابين وأصحاب السير والأحداث وأسماء كتبهم .

الفن الثانى : فى أخبار الملوك والكتاب والمترسلين وعمال الخراج وأصحاب الدواوين وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : فى أخبار الندماء والجلساء والمغنين والمضحكين وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة الرابعة ، وهى فى الشعر والشعراء ، فنين :

الفن الأول : فى طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين ممن لحق الجاهلية وصناع دواوينهم وأسماء رواتهم .

الفن الثانى : فى طبقات الشعراء الإسلاميين وشعراء المحدثين إلى عصره .

وجعل المقالة الخامسة ، وهى فى الكلام والمتكلمين، خمسة فنون :

الفن الأول : فى ابتداء أمر الكلام والمتكلمين من المعتزلة والمرجئة . وأسماء كتبهم .

الفن الثانى : فى أخبار متكلمى الشيعة والإمامية والزيدية وغيرهم من الغلاة والإسماعيلية وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : فى أخبار متكلمى المجبرة والحشوية وأسماء كتبهم .

الفن الرابع : فى أخبار متكلمى الخوارج وأصنافهم وأسماء كتبهم .

الفن الخامس : فى أخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة والمتكلمين على الوساوس والخطرات وأسماء كتبهم .

وجعل المقالة السادسة ، وهى فى الفقه والفقهاء والمحدثين ، ثمانية فنون :

الفن الأول : فى أخبار مالك وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثانى : فى أخبار أبى حنيفة النعمان وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : فى أخبار الشافعى وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الرابع : فى أخبار داود وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الخامس : فى أخبار فقهاء الشيعة وأسماء كتبهم.

الفن السادس : فى أخبار فقهاء أصحاب الحديث والمحدثين وأسماء كتبهم .

الفن السابع : فى أخبار أبى جعفر الطبرى وأصحابه وأسماء كتبهم .

الفن الثامن : فى أخبار فقهاء الشراة وأسماء كتبهم.

وجعل المقالة السابعة ، وهى فى الفلسفة والعلوم القديمة ، ثلاث فنون :

الفن الأول : فى أخبار الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين وأسماء كتبهم .

الفن الثانى : فى أخبار أصحاب التعاليم والمهندسين والأرثماطيقيين والموسيقيين والحساب والمنجمين وصناع الآلات وأصحاب الحيل والحركات وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : فى ابتداء الطب وأخبار المتطببين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم ، ونقولها وتفاسيرها .

وجعل المقالة الثامنة ، وهى فى الأسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة : ثلاثة فنون :

الفن الأول : فى أخبار المسامرين والمخرفين والمصورين وأسماء الكتب المصنفة فى الأسمار والخرافات.

الفن الثانى : فى أخبار المعزمين والمشعبذين والسحرة وأسماء كتبهم .

الفن الثالث : فى الكتب المصنفة فى معان شتى لا يعرف مصنفوها ولا مؤلفوها .

وجعل المقالة التاسعة ، وهى فى المذاهب والاعتقادات ، فنين :

الفن الأول : فى وصف مذاهب النجرانية الكلدانيين المعروفين فى عصره بالصابئة وأسماء كتبهم .

الفن الثانى : فى وصف المذاهب الفريدة الطريفة كمذاهب الهند والصين وغيرهم من أجناس الأمم .

ثم جعل المقالة العاشرة ، غير ذات فنون وخصها بأخبار الكيميائيين والفلاسفة القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم .

• • •

فهذا التصنيف أملاه تنوع الكتب بين يدى ابن النديم ، فإذا هو يبوب ويفرع على هذا النحو الواسع الذى لخصته لك مقالاته العشر وما تحتها من فنون بلغت اثنين وثلاثين . وهذا الاستقصاء كلف الرجل كثيراً من جمع ، وكثيراً من نظر ، وكثيراً من تقليب . واستحق أن يقول عنه ياقوت : جدد فيه واستوعب استيعاباً يدل على اطلاعه على فنون من العلم وتحققه لجميع الكتب .

ولقد كان هذا الكتاب مصدراً لكثير من الكتب التى جاءت بعده . ولا يزال يعيش عليه الباحثون إلى اليوم ، وقلما يستغنى عنه منهم واحد .

وهذه المقالات العشر بفنونها الاثنين والثلاثين هى من وضع المؤلف ، ذكرها بعد تقدمه للكتاب الذى يقول فيه : هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب ومثلها فى أصناف العلوم وأخبار مصنفيها وطبقات مؤلفيها وأنسابهم وتاريخ مواليدهم ومبلغ أعمارهم وأوقات وفاتهم وأماكن بلدانهم ومناقبهم ومثالبهم منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة للهجرة .

وهذه تدلنا على أن الرجل بدأ تأليفه لكتابه هذا العام ، فإنا نرى المؤلف يذكر فى آخر المقالة الأولى والثانية هذه العبارة : هذا آخر ما صنفناه من مقالة النحويين واللغويين إلى يوم السبت مستهل شعبان سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . وقد مرت بك هذه من قبل .

غير أنا نراه بعد هذا لا يذكر شيئاً فى ختام المقالة الثالثة ، وإذا هو ختم المقالة الرابعة نراه يقول : تمت المقالة الرابعة من كتاب الفهرست وتم بتمامها الجزء الأول تتلوه إن شاء الله تعالى المقالة الخامسة .

ويمضى الكلام فى المقالة الخامسة دون أن نجد لها خاتمة، ولكنا نجد الجزء السادس فى أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء ما صنفوه من الكتب .

وبعقب هذه العبارة نجد : مقالة الفقهاء . المقالة السادسة .

وهذا الذى وجدناه بعقب المقالة الخامسة نجد مثله بعقب المقالة السادسة ، فنجد : الجزء السابع . وبعد هذه يأتى الكلام الذى جاء قبل بعقب الجزء السادس ، ثم : مقالة الفلاسفة . المقالة السابعة .

وكذلك نجد هذه الصورة فى نهاية المقالة السابعة ، فنجد : الجزء الثامن ، ومعه تلك العبارة السابقة : ثم نجد بعدها هذه العبارة : فيه المقالة الثامنة .

وإذا ما أدركنا آخر المقالة الثامنة وجدنا : الجزء التاسع ، ومعه العبارة التى مرت ، ثم نجد : الفن الأول من المقالة التاسعة .

وكذلك الحال فى آخر المقالة التاسعة التى نجد فى نهايتها : الجزء العاشر ثم العبارة التقليدية : المقالة العاشرة .

وإذا ما انتهت المقالة العاشرة لا نجد شيئاً يشير إلى وقت التمام . وكل ما نجده : تمت المقالة العاشرة من كتاب الفهرست وتم بتمامها جميع الكتاب .

ونفيد من هذا كله :

١ – أن السنة التى عينها ابن النديم فى المقالتين الأولين ، وهى سنة ٣٧٧ هـ ، كانت سنة البدء فى إعداد الكتاب كما قلت لك ، ولم تكن سنة الانتهاء منه . ويخيل إلى أن ابن النديم بدأ بتأليف هذا الكتاب قبل ذلك بمدة وهيأه ، وكانت سنة ٣٧٧ هـ هى سنة إبراز ما جمع ، ويظهر أن ابن النديم كان حريصاً حين أخذ فى إبراز ما جمع أن يتمه فى عامه ذاك وكان لهذا لا يفوته أن يشير إلى هذه السنة ، أشار إليها مع نهاية المقالتين الأولين ، وأشار إليها فى ثنايا بعض التراجم ، فنجده يقول فى ترجمته للمرزبانى — وهو من بين من ذكرهم فى المقالة الثالثة التى أغفل فى آخرها عام ٣٧٧ هـ — : ويحيا إلى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . ثم يقول وتوفى سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة[1] .

وكذلك فعل مع القاضى الجزرى ، وهو من رجال المقالة الثالثة ، فيقول : وإلى وقتنا هذا ، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة . وهذا يدلك — كما قلت لك — على أن الرجل جمع الكتاب ليبرزه مع هذا العام . عام ٣٧٧ هـ فاذا ما أخذ يبرزه اتسع عليه الأمر فأخذ يضيف مع أعوام حياته .

والغريب أن هذه التجزئة لم يشر إليها ابن النديم فى تقسيمه لكتابه — أعنى تقسيم الكتاب إلى مقالات وفنون — فلقد ذكر الجزء الأول الذى ضمنه المقالات الأربع ، ثم إذا هو بعد هذا يذكر الجزء السادس ثم السابع إلى العاشر . وما أشار إلى هذا فى تقسيمه الذى سماه : اقتصاص ما يحتوى عليه الكتاب وهو عشر مقالات .

ثم أين الأجزاء الأربعة من الثانى إلى الخامس ؟

أما أن الكتاب فيه خرم فذلك تنطق به النسخ التى

---

(١) الفهرست (ص ١٩٠) .

وجدت من الكتاب . وأما أن الكتاب به نقص فيدلك عليه ما أشرنا إليه .

ولقد طبع هذا الكتاب طبعة فى ليبسك سنة ١٨٧٢م عنى بها جماعة من المستشرقين هم : فلوجل وميلر ورودبجز . ولقد اعتمدوا على نسخ خمس، ولكنها لم تغن فى الكثير . ولقد خرج الكتاب يحمل جهداً كبيراً نحسه فى تقديم النص ، ونحسه فى التذييلات . ونحسّه فى الفهارس التى اقتصرت على أسماء الأشخاص ، وكنا نحبها أن تتسع للكتب والبلدان .

وجاءت بعد هذه الطبعة طبعة ثانية طبعت فى مصر لم تلحق بالطبعة الأولى ، ولم تضف جديداً غير تلك التراجم القليلة التى نقلت عن نسخة أحمد تيمور ، وكان المرحوم تيمور نقلها عن المجلة الألمانيــة Die Kunda des Morgenlandes سنة ١٨٨٩ .

وقد آن أن أسوق إليك بعض نصوص من الكتاب لتتبين منهج ابن النديم كما حدثتك عنه .

الفن الثانى من المقالة الثانية من كتاب الفهرست فى أخبار العلماء

ويحتوى هذا الفن على أخبار النحويين واللغويين الكوفيين .

قال محمد بن إسحاق : إنما قدمنا البصريين أولا لأن علم العربية عنهم أخذ ، ولأن البصرة أقدم بناء من الكوفة .

أخبار الرؤاسى

قرأت بخط أبى الطيب أخى الشافعى قال : اسم الرؤاسى محمد بن أبى سارة ، ويكنى أبا جعفر . وسمى الرؤاسى لكبر رأسه . وكان ينزل النيل فسمى النيلى . وهو أول من وضع من الكوفيين كتاباً فى النحو .

قال ثعلب : كان الرؤاسى أستاذ الكسائى والفراء :

وقال الفراء : لما خرج الكسائى إلى بغداد قال لى الرؤاسى : قد خرج الكسائى وأنت أسن منه فجئت إلى بغداد فرأيت الكسائى فسألته عن مسائل من مسائل الرؤاسى فأجابنى بخلاف ما عندى ، فغمزت قوماً من علماء الكوفيين كانوا معى . فقال : ما لك قد أنكرت لعلك من أهل الكوفة ؟ فقلت : نعم . فقال الرؤاسى : يقول كذا وكذا وليس صواباً ، وسمعت العرب تقول كذا وكذا حتى، أتى على مسائلى ، فلزمته .

وكان الرؤاسى رجلا صالحاً .

وقال الرؤاسى بعث إلى الخليل يطلب كتابى فبعثت به إليه فقرأه ووضع كتابه .

قال وفى كتاب سيبويه « قال الكوفى » يعنى الرؤاسى .

قال ابن درستويه : زعم ثعلب أن أول من وضع من النحويين الكوفيين فى النحو كتابا الرؤاسى .

وتوفى وله من الكتب كتاب الفيصل ، رواه جماعة ، كتاب التصغير ، كتاب معانى القرآن ، يروى إلى اليوم ، كتاب الوقف والابتداء الكبير ، كتاب الوقف والابتداء الصغير .

أخبار معاذ

من خط أبى الطيب أخى الشافعى معاذ الهراء(١).

عن الرؤاسى وهو أبو مسلم معاذ الهراء ، وقيل يكنى أبا على . من موالى محمد بن كعب القرظى . وكان أبوه كناه بأبى مسلم ، ثم ولد له ولد فسماه عليا ، فكنى به . وكان معاذ صديقاً للكميت فأشار عليه بالخروج من عمل خالد القسرى ،وقال : هو شديد العصبية على المضرية . فلم يقبل منه فلما قبض خالد على الكميت وحبسه اغتم لذلك معاذ فقال :

نصحتك والنصيحة إن تعــدّت
هـــوى المنصوح عـــزّ لها القبول

(١) بياض بالأصل ، أثبتناه لنشير إلى ما بالكتاب من نقص .

فخالفت الذى لك فيه رشد
فقالت دون ما أمّلت غول
وعاد خلاف ما تهوى خلافا
له عرض من البلوى وطول

فبلغ الكميت قولم فكتب إليه :

أراك كمهدى الماء للبحر حاملا
إلى الرمل من يبرين متّجرا رملا

وعاش معاذ الهراء إلى أيام البرامكة . وولد فى أيام يزيد بن عبد الملك . ومات فى السنة التى نكبت فيها البرامكة سنة سبع وثمانين ومائة . وكان له أولاد وأولاد أولاد فماتوا كلهم وهو باق ، ولا كتاب له يعرف .

أخبار الكسائى

أبو الحسن على بن حمزة بن عبدالله بن عثمان . وقيل : بهمن بن فيروز . وقيل : يكنى بأبى عبدالله . كوفى أخذ عن الرؤاسى وعن جماعة وقدم بغداد فضمه الرشيد إلى ولديه المأمون والأمين .

قرأت بخط أبى الطيب قال : أشرف الرشيد على الكسائى وهو لا يراه ، فقام الكسائى ليلبس نعله لحاجة يريدها ، فابتدرها الأمين والمأمون فوضعاها بين يديه فقبل رأسيهما وأيديهما ثم أقسم عليهما ألا يعاودا . فلما جلس الرشيد مجلسه قال : أى الناس أكرم خادماً ؟ قالوا أمير المؤمنين أعزه الله . قال : بل الكسائى يخدمه الأمين والمأمون . وحدثهم الحديث .

قال : ولما اشتدت علة الكسائى بالرى جعل الرشيد يدخل عليه يعوده دائماً فسمعه يوماً منشداً :

قدر أحلك ذا النخيل وقد أرى
وأبيك مالك ذو النخيل بدار
إلا بداركم بذى نفر الحمى
هيهات ذو نفر من المزدار

فخرج الرشيد وقال : مات الكسائى والله . قيل : وكيف يا أمير المؤمنين ؟ قال : لأنه حدثنى أن أعرابياً كان ينزل عليه فتمثل بهذا البيت ومات عنده . قال : فمات الكسائى من يومه .

وإنما سمى الكسائى لأنه كان يحضر مجلس معاذ الهراء والناس عليهم الحلل وعليه كساء ورداء .

وتوفى بالرى سنة سبع وتسعين ومائة ، ودفن وأبو يوسف القاضى فى يوم واحد .

وله من الكتب : كتاب معانى القرآن ، كتاب مختصر النحو . كتاب القراءات ، كتاب العدد ، كتاب النوادر الكبير ، كتاب النوادر الأوسط ، كتاب النوادر الأصغر ، كتاب مقطوع القرآن وموصوله ، كتاب اختلاف العدد ، كتاب الهجاء ، كتاب المصادر ، كتاب أشعار المعاياة وطرائقها ، كتاب الهاءات المكنى بها فى القرآن ، كتاب الحروف .

نصر بن يوسف

صاحب الكسائى ، وكان نحوياً لغوياً ، وله من الكتب : كتاب الإبل ، كتاب خلق الإنسان .

ومن علماء الكوفيين

أبو الحسن أحمد، وليس بخلف قبل وبعد الكسائى، وكان مقدماً أخذ عن الرؤاسى، وقرأ على الكسائى وله من الكتب : كتاب التصريف ، كتاب يقين البلغاء .

ومن علمائهم أيضاً ورواتهم : خالد بن كلثوم الكلبى ، من رواة الأشعار والقبائل وعارف بالأنساب والألقاب وأيام الناس ، وله صنعة فى الأشعار والقبائل . هذه حكاية من خط ابن الكوفى . وله من الكتب : كتاب الشعراء المذكورين ، كتاب أشعار القبائل ، ويحتوى على عدة قبائل .

أخبار الفراء

أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء مولى بنى منقر . ولد بالكوفة .

ومن خط سلمة الفراء العبسى ، ومن خط اليوسفى : يحيي بن زياد بن قراى .

ومن خط أبي عبدالله بن مقلة قال : أبو العباس ثعلب : كان السبب فى املاء كتاب الفراء فى المعانى أن عمر بن بكير كان من أصحابه وكان منقطعاً إلى الحسن بن سهل، فكتب إلى الفراء: إن الأمير الحسن بن سهل ربما سألنى عن الشيء بعد الشيء من القرآن فلا يحضرنى فيه جواب ، فإن رأيت أن تجمع لى أصولا أو تجعل فى ذلك كتاباً أرجع إليه فعلت ، فقال الفراء لأصحابه : اجتمعوا حتى أمل عليكم كتاباً فى القرآن ، وجعل لهم يوماً . فلما حضروا خرج إليهم ، وكان فى المسجد رجل يؤذن ويقرأ بالناس فى الصلاة ، فالتفت إليه الفراء فقال له : اقرأ بفاتحة الكتاب نفسرها ثم نوفى الكتاب كله . فقرأ الرجل ويفسر الفراء .

فقال أبو العباس : لم يعمل أحد قبله مثله ، ولا أحسب أن أحداً يزيد عليه .

قال أبو العباس . وكان السبب فى إملائه الحدود أن جماعة من أصحاب الكسائى صاروا إليه وسألوه أن يملى عليهم أبيات النحو ففعل ، فلما كان المجلس الثالث قال بعضهم لبعض : إن دام هذا على هذا علم النحو الصبيان . والوجه أن نقعد عنه فقعدوا ، فغضب وقال : سألونى القعود فلما قعدت تأخروا والله لأملين النحو ما اجتمع اثنان ، فأملى ذلك ست عشرة سنة ، ولم ير فى يده كتاب إلا مرة واحدة أملى كتاب ملازم من نسخة .

قال أبو العباس : كان الفراء يجلس الناس فى سجده إلى جانب منزله ، وكان ينزل بإزائه الواقدى .

قال : وكان الفراء يتفلسف فى تأليفاته ومصنفاته ، يعني يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة .

كان أكثر مقامه ببغداد ، كان يجمع طوال دهره فإذا كان آخر السنة خرج إلى الكوفة وأقام بها أربعين يوماً فى أهله يفرق فيهم ما جمعه ويبرهم .

ولم يؤثر من شعره غير هذه الأبيات : رواها أبو حنيفه الدينورى عن الطوّال :

يا أميرا على جريب من الأر
ض له تسعة من الحجاب
جالساً فى الخراب يحجب عنه
ما سمعنا بحاجب فى خراب
لن ترانى لك العيونُ بباب
ليس مثلى يُطيق رد الحجاب

وتوفى الفراء بطريق مكة سنة سبع ومائتين .

وله من الكتب : كتاب معانى القرآن ، ألفه لعمر بن بكير ، أربعة أجزاء ، كتاب البهى ، ألفه لعبدالله بن طاهر ، كتاب اللغات ، كتاب المصادر فى القرآن ، كتاب الجمع والتثنية فى القرآن ، كتاب الوقف والابتداء ، كتاب الفاخر ، كتاب آلة الكتاب ، كتاب النوادر ، رواه سلمة بن قادم ، كتاب فعل وأفعل ، كتاب المقصور والممدود ، كتاب المذكر والمؤنث .

أسماء الحدود له نسختها من خط سامة بن عاصم على هذا الترتيب :

حد الإعراب فى أصول العربية ، حد النصب المتولد من الفعل ، حد المعرفة والنكرة ، حد مِن وُربّ ، حد العدد ، حد ملازمة رجل ، حد العماد ، حد الفعل الواقع ... ، حد إن وأخواتها ، حد كى وكيلا ، حد حتى ، حد الاغراء ، حد الدعاء ، حد النونين الشديدة والخفيفة ، حد الاستفهام ، حد الجزاء ، حد الجواب ، حد الذى ومن وما ، حد رب وكم ، حد القسم ، حد

الثنوية والمثنى ، حد النداء ، حد الندبة ، حد الترخيم ، حد أن المفتوحة ، حد إذ وإذا وإذن ، حد ما لم يسم فاعله ، حد الحكاية ، حد التصغير ، حد التثنية ، حد الهجاء ، حد راجع الذكر ، حد الفعل الرباعى ، حد الفعل الثلاثى ، حد المعرب من مكانين ، حد الإدغام ، حد الهمز ، حد الأبنية ، حد الجمع ، حد المقصور والممدود ، حد المذكر والمؤنث ، حد فعل وافعل ، حد النهى ، حد الابتداء والقطع ، حد ما يجرى وما لا يجرى .

ثم إليك قطعة أخرى من الكتاب :

المقالة الخامسة وهى فنون فى الكلام والمتكلمين

الفن الأول فى ابتداء أمر الكلام والمتكلمين من المعتزلة والمرجئة وأسماء كتبهم .

الواسطى

أبو عبدالله محمد بن زيد الواسطى ، من جلة المتكلمين وكبارهم . أخذ عن أبى على الجبائى وإليه كان ينتمى . وكان فى زمانه علىّ الصوت كثير الأصحاب . وقيل : إنه من متكلمى بغداد وفيهم يعد ، وهو الصحيح . وكان ينزل فى الفصيل ، وكان من أخف عالم الله روحاً ، ومع ذلك يقول الشعر ، وهجا نفطويه وقال فيه :

من سره أن لا يري فاسقا فليجتنب أن يرى نفطويه
أحرقه الله بنصف اسمه وصير الباقى صراخا عليه

ومن طريف قوله فى نفطويه أنه كان يقول : من أراد أن يتناهى فى الجهل فليتعرف الكلام على مذهب الناشئ ، والفقه على مذهب داود بن على ، والنحو على مذهب نفطويه .

قال : ونفطويه يتعاطى الكلام على مذهب الناشئ والفقه على مذهب داود ، وهو نفطويه فهو اذن نهاية فى الجهل . وتوفى بعد أبى على بأربع سنين . وقيل سنة ست وثلاثمائة . وله من الكتب : كتاب إعجاز القرآن فى نظمه وتأليفه ، كتاب الإمامة ، جوّد فيه ، كتاب..(١)

ومن أصحاب الواسطى

أبو العباس الكاتب واسمه . . . وله من الكتب كتاب نقض كتاب الإرادة صفة فى الذات .

ابن الإخشيد

هو أبو بكر أحمد بن على بن معجور الاحشاد ، من أفاضل المعتزلة وصلحائهم وزهادهم . وكانت له ضيعة منها مادّته . وكان نصف أكثر ما يحصل إليه منها إلى العلم وأهله ، ومع ذلك كان حسن الفصاحة وله معرفة بالعربية والفقه ، وله فى الفقه عدة كتب ، ومنزله فى سوق العطش فى درب يعرف بدرب الأخشاد ، وكان من محبته للعلم وورعه يقول لوكيل له فى ضيعته : لا تحدثنى بشىء من أمر ضيعتى وتعمد ما يقيم رمقى ولا غناء بى عنه ، ودعنى أتوفر على العلم وعلى أمر الآخرة .

وتوفى أبو بكر يوم الأحد لثمان بقين من شعبان سنة ست وعشرين وثلاثمائة .

وله من الكتب : كتاب المعونة فى الأصول ، ولم يتمه ، كتاب المبتدى ، كتاب نقل القرآن ، كتاب الاجماع ، كتاب النقض على الخالدى فى الإرجاء ، كتاب اختصار كتاب أبى على فى النفى والإثبات ، كتاب اختصار التفسير للطبرى .

الحصينى

وهو أبو الحسن عبد الواحد بن محمد الحصينى ، من أصحاب أبى على الجبائى ، أخذ عنه وله من الكتب . . .(٢) .

---

(١) نقص بالأصل .
(٢) نقص بالأصل .

ومن أصحاب ابن الإخشيد

أبو العلاء ؛ وأبو الحسن علي بن عيسى ، وأبوعمران ابن رباح ، وأبو عبدالله الحنشي .

أسماء ما صنفه أبو الحسن علي بن عيسى من الكتب في الكلام من غير خطه .

هو الرماني . قد مضى ذكر أبي الحسن في مقالة النحويين واللغويين . ونحن نذكر في هذا الموضع أسماء كتبه في الكلام . فمن ذلك كتاب . . .(١)

ومن المعتزلة ممن لا نعرف من أمره غير ذكره .

أبو اسحاق إبراهيم بن محمد بن عياش معتزلي ، وله من الكتب : كتاب نقض كتاب ابن أبي بشير في إيضاح البرهان .

الحسن بن أيوب من المتكلمين

وله من الكتب : كتاب إلى أخيه علي بن أيوب في الرد على النصارى ، وتبيين فساد مقالتهم وتثبيت النبوة .

ابن رباح

أبو عمران موسى بن رباح المتكلم على مذهب أبي علي ، قرأ على أبي بكر ابن الإخشيد وعلى الصيمري وغيره من المتكلمين . وقيل : يحيا في زماننا هذا بمدينة مصر ، وقد جاوز الثمانين ومولده . . وله من الكتب . .

أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب بن شهاب . أخذ عن البلخي والخياط وغيرهما . وتوفي بعد الخمسين وثلاثمائةعن سن عالية. وكان مولده . . وله من الكتب كتاب مجالس الفقهاء ومناظراتهم ، نحو أربعمائة ورقة .

ابن الخلال القاضي

أبو عمر أحمد بن محمد بن حفص الخلال البصري، مولده بها . ولقي الصيمري وأبا بكر بن الإخشيد، وأخذ عنهما ، وكان إليه القضاء بمدينة حرة وهي الحديثة ، ورد إليه قضاء تكريت وهو بها إلى هذه الغاية . وله من الكتب : كتاب الأصول ، كتاب المتشابه .

أبو هاشم وأصحابه

أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي ، قدم مدينة السلام سنة أربع عشرة وثلاثمائة وكان ذكياً حسن الفهم، ثاقب الفطنة صانعاً للكلام مقتدراً عليه قيماً به ، وتوفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة .

وله من الكتب : كتاب الجامع الكبير ، كتاب الأبواب الكبير ، كتاب الأبواب الصغير ، كتاب الجامع الصغير ، كتاب الإنسان ، كتاب العوض ، كتاب المسائل العسكريات ، كتاب النقض على ارسطاليس في الكون والفساد ، كتاب الطبائع والنقض على القائلين بها ، كتاب الاجتهاد .

ابن خلاد البصري

أبو علي محمد بن ... بن خلاد، من أصحاب أبي هاشم . خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه وكان مقدماً من أصحابه .

وله من الكتب : كتاب الأصول . وممن أخذ عن أبي هاشم ولا كتاب له يعرف . . . المعروف بقشور ، واسمه . . . وعبدالله بن خطاب ويعرف . . بن سهلويه محمل عايشة ، ويكني أبا القاسم(١).

البصري المعروف بالجُعَل

وهو أبو عبدالله الحسين بن علي بن إبراهيم المعروف بالكاغدي من أهل البصرة ومولده بها. وأستاذه أبو القاسم بن سهلويه ، ويلقب بقشور ، على مذهب أبي هاشم وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره . وكان فاضلا فقيهاً متكلماً عالي الذكر نبيه القدر عالما بمذهبه،

---

(١) وفي الكتاب بعد هذا خرم لم يشر إليه .

(١) وهذا اضطراب يشير إلى نقص كثير .

منتشر الذكر فى الأصقاع والبلدان وسيما بخراسان . وكان يتفقه على مذهب أهل العراق. قرأ على أبى الحسن الكرخى . ونحن نذكر فى هذا الموضع كتبه فى الكلام ونذكر كتبه فى الفقه فى مقالة الفقهاء ان شاء الله . وقرأ أيضاً على أبى جعفر المعروف بسهكلام الصيمرى العباداتى . وصحب أبا على بن خلاد ، وقرأ على أبى هاشم عبد السلام بن محمد .

ومولده سنة ثمان وثلاثمائة. وتوفى بمدينة السلام سنة تسع وتسعين وثلاثمائة . وله من الكتب : كتاب نقض كلام الروندى فى أن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً لا من شىء ، ونقضه لنقض الرازى لكلام البلخى على الرازى ، كتاب نقض كتاب الرازى فى أنه لا يجوز أن يفعل الله تعالى بعد أن كان غير فاعل ، كتاب الجواب عن مسألتى الشيخ أبى محمد الرامهرمزى ، كتاب الكلام فى أن الله تعالى لم يزل موجوداً ولا شىء سواه إلى أن .. ، كتاب ... بخلق الخلق ، كتاب الإيمان ، كتاب الاقرار ، كتاب المعرفة .

* * *

وأنت ترى من هذين النموذجين من الكتاب ما يؤكد لك ما سقناه قبل عن غزارة مادته ، وعما فيه من نقص وخرم ، وعن حاجتـــه إلى إخراج جـــديد يقيم نصوصه ، ثم إلى تعقيب يحقق رجاء ابن النديم ، وذلك حيث يقول فى ترجمته للحسن بن على : وزعم بعض الزيدية أن له نحوا من مائة كتاب ، ولم نرها . فإن رأى ناظر فى كتابنا شيئا منها ألحقه بموضعها إن شاء الله تعالى .

مستقبل العلم لارنست رينان

بقلم
الأستاذ علي أدهم

حياة رينان ومؤلفاته

كان إرنست رينان أحد كبار ممثلي الثقافة الفرنسية المعدودين فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وهو بوجه عام فى طليعة المؤرخين الذين لمع اسمهم فى ذلك القرن ، قال عنه الناقد الفرنسى المعروف جيل ليمتر فى أحد فصوله الأدبية «لم يشغل كاتب من الكتاب أكثر معاصريه تشدداً وأصعبهم إرضاء ويغشى أخيلتهم ويزعجهم ويسرهم مثل رينان ، وسواء خضعنا لجاذبيته أو قاومناها فانه لم يستول أحد على تفكيرنا استيلاءه ولم يتمكن من نفوسنا تمكنه» . وكان من المعاصرين الذين عناهم الناقد الكبير بهذا القول أمثال أناتول فرانس وبول بورجيه وإميل فاجيه وغيرهم ممن صارت لهم الصدارة فى الأدب الفرنسى .

واسم رينان الذى كان كثيراً ما يرد على الألسنة فى مطالع هذا القرن وأشار إليه الشاعر حافظ إبراهيم فى رثائه للشيخ محمد عبده منوهاً بمواقفه فى الدفاع عن الإسلام بقوله :

وقفت لها نوتو ورينان وقفة ..
أمدتك فيها الروح بالنفحات

أقول إن هذا الاسم أصبح الآن لا يذكر كثيراً ، ولعل السبب فى ذلك أن تأثير رينان قد بلغ مداه، ومهما يكن من أمره فان مؤلفاته التاريخية وفصوله الأدبية والفلسفية لا تزال محتفظة بقيمتها الفنية ، ولا يزال قراؤها يجدون فيها المتعة والفائدة برغم ما استهدفت له من مراجعة ونقد .

وإرنست رينان مثل شاتوبريان ولامنيه من مقاطعة بريتانى السلتية ، وقد ولد فى ٢٨ فبراير سنة ١٨٢٣ ببلدة تريجييه وهى ثغر صغير على مقربة من القنسال الإنجليزى ، وأغلب الظن أن أجداده نزحوا إلى بريتانى من مقاطعة ويلز فى الهجرة الكبرى خلال القرن الخامس الميلادى ، وكان أحد هؤلاء المهاجرين القديس رينان (وأصل اسمه رونان) وهو قديس مشهور فى بريتانى ؛ وقد نشأ فى بيئة شديدة التدين إلى حد الإيمان بالخرافات والأساطير الشائعة عن القديسين ، وكان أبوه من صغار التجار ولكنه كان كذلك ملاحاً مثل أكثر سكان بلدته ويملك سفينة والمنزل المتواضع الذى ولد به إرنست ، وكانت زوجته تدير الحانوت الذى كان فيه إلى جانب أصناف البقالة مستلزمات رجال البحر ونسائهم ، وكان من خصائص سكان بريتانى تلك المثالية التى تغرى

باحتقار الثروة لأنها فى أغلب الأوقات تجمع بطرق غير شريفة ويصحبها فى العادة العجز فى ممارسة التجارة وسائر الشؤون الدنيوية ، وكانت أسرته تقاسى شدة الفقر وضيق العيش ، ولكن والدته كانت مطبوعة على التفاؤل والاستبشار ويجرى فى عروقها الدم الغسقونى ، وأهل غاسقونيا مرحون متفائلون ، على خلاف أهل بريتانى فانهم ميالون إلى الحزن والاكتئاب ، وكان رينان يعزو التناقض الواضح فى سلوكه إلى وراثته لهذين المزاجين المختلفين ، ومن أقواله فى هذا الصدد « لى طبيعة مزدوجة فشطر من نفسى ضاحك على حين يبكى الشطر الآخر ، وكأنما فى إهابى رجلان أحدهما مصمم دائماً على أن يكون راضياً قانعاً » ويقول كذلك « لقد استأثر العامل الغسقونى بالشطر الأكبر من نفسى » وربما صدق هذا عن رينان فى المرحلة الأخيرة من حياته حيث كان يبدو دائماً باسماً متفائلا لا يشكو ولا يتسخط بل يواجه الحوادث فى ثقة واطمئنان ، أما فى صدر حياته فيبدو أن العنصر البريتانى كان له من نفسه النصيب الأوفى .

وبلغ بؤس الأسرة غايته حينما فقدت عائلها ورينان طفل فى الخامسة من عمره ، ففى ليلة ليلاء وهو عائد إلى سفينته الراسية على الشاطئ غرق فى البحر ، وقد دعت الظروف التى أحاطت بموته إلى أن يظن بعض الناس أنه مات منتحراً ، وأعرض الدائنون عن الاستيلاء على المنزل والحانوت حينما تعهدت لهم أخته هنرييت بسداد ديون أبيها ، وكانت هنرييت فتاة قوية العزيمة فى الخامسة عشرة من عمرها ، وقد نهضت بأعباء الأسرة وأنشأت مدرسة فى ترجيبه لتعليم البنات ، وكانت تخص شقيقها إرنست بعنايتها وتوجهه فى دراسته وتعينه من الناحية المادية ، وقد تلقت دروساً فى الفرنسية واللاتينية على يدى إحدى الراهبات .

وكان إرنست طفلا ذكياً حالماً تعلم القراءة وكاد يحفظ قصة تليماك عن ظهر قلب ؛ وفى الثامنة من عمره ألحق بمدرسة لاهوتية فى بلدته ، وكانت أخته وأحد القساوسة يتعاونان فى دفع المصروفات المدرسية ؛ ولكن سرعان ما أراحهما من ذلك بحصوله على منحة دراسية صغيرة ؛ وكان معلموه قساوسة محترمين ظل يحمل لهم فى نفسه أطيب الذكريات حتى بعد خروجه على معتقداتهم ووقوفه على ما فى تعليمهم الدنيوى من وجوه النقص ونواحى الضعف ؛ وقد علموه اللاتينية على الطريقة القديمة من كتب عقيمة سيئة التأليف كما كانت تدرس فى القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر ؛ وأتقن العلوم الرياضية ، وكانوا لا يسمحون للطلبة بقراءة الشعر الفرنسى المعاصر حتى كتب شاتوبريان ولامارتين ويمنعونهم كذلك من قراءة التاريخ الحديث ، وحينما حدثت ثورة سنة ١٨٣٠ كانت معلومات رينان عن نابليون وعهد الإمبراطورية لا تتجاوز ما سمعه من بواب المدرسة ، وقد حدثنا عنهم رينان قائلا فى ذكرياته « تعلمت من أساتذتى شيئاً أعظم قيمة بكثير من النقد أو البراعة الفلسفية ، لقد علمونى حب الحق واحترام العقل وجدية الحياة ، وهذا هو ما ظل ثابتاً فى نفسى دون أن يعتريه أى تغيير ، ولقد خرجت من بين أيديهم وفى نفسى شعور أخلاقى قمين بأن يثبت لكل امتحان كالجوهر الذى لا تزول لمعته إذا تناولته يد غير صناع ، فلم تستطع خفة الرأس الباريسية أن تنال منى ، ولقد صيغت نفسى للخير والحق بحيث أصبح من المستحيل أن أسلك فى حياتى سلوكاً غير موقوف على الأشياء الروحية ، ولقد جعلنى أساتذتى غير صالح لأى وظيفة دنيوية إلى حد أننى صرت مطبوعاً على الحياة الروحية دون أن أستطيع أى معدى عنها ، وظهر لى أن هذه الحياة هى وحدها الحياة النبيلة ، وكل مهنة تدر الربح بدت لى حقيرة غير لائقة بى » .

وكان أكثر زملائه وأترابه فى تلك المدرسة من أبناء المزارعين المتطلعين إلى وظائف القساوسة ، وكانوا يمتازون بقوتهم الجسدية ، وكان رينان غلاماً مجداً مثابراً

على الدرس رقيق البنية جم الحياء ؛ فاطمأن إلى زميلته الفتاة نعومى وكانت تكبره بعامين ، وعقد معها صداقة وقد وصفها وصفاً شائقاً فى ذكريات طفولته ، وقد ماتت فى ريعان شبابها وظلت ذكراها ناضرة فى نفسه ، ولما صار أباً سمى باسمها ابنته الوحيدة ، ولم تكن فكرة الحب والزواج من الأفكار التى تشغل بال من نوى أن يهب حياته للكنيسة والترهب ، ومن أقواله عن نفسه « لقد ولدت قسيساً » ، وقد ظل رينان فى الواقع قسيساً ولكن فى محراب الفكر والتأليف لا فى الكنائس ، وقد ظل تأثير رجال الدين قوياً فى نفسه حتى بعد أن خالفهم فى آرائهم ونقد مذهبهم ، وقد قال واصفاً نفسه فى تلك الفترة « كانت كل كلمة من كلمات أساتذتى تبدو لى كأنها وحى ، وبلغ من احترامى لهم أنى كنت لا أشك مطلقاً فى أى كلمة من كلماتهم حتى بلغت السادسة عشرة وقدمت باريس » .

وكان يمضى أكثر وقته فى كاتدرائية ترجيبه بين أروقتها وأضرحة الفرسان القدامى ، وقد وصف فى ذكريات طفولته تلك البيئة الدينية التى قضى بها طفولته وسمع الكثير من الخرافات عن كرامات الأوليــاء والقديسين ، وأنمت فى نفسه هذه القصص المروية حب الميثولوجيا والقدرة على الموازنة بين أساطير الأمم المختلفة .

ووقعت حادثة لولاها لعاش رينان بوصفه قسيساً غامض الشأن مجهول المكانة فى إحدى الإبرشيات أو لما صار أكثر من أستاذ فى معهد ترجيبه ، وهذه الحادثة هى اختيار الأب ديبانلوب — الذى اشتهر بعد ذلك أسقفاً لأورليانز — للإشراف على معهد القديس نيقولا ، وطور ديبانلوب الدراسة فى هذا المعهد ، وأدخل فيه الدراسة الكلاسيكية والأدبية للذين ينزعون إلى أن يكونوا قساوسة ، ورأى أن تكون الدراسة بالمعهد أوسع من أن تقتصر على المسائل الدينية والاعداد للانتظام فى سلك الكنيسة ، فأقبل على المعهد كثيرون من أبناء الطبقة العالية الموسرة والطبقة المتوسطة الذين كان آباؤهم يريدون لهم أن يتلقوا دراسة كلاسيكية أدبية دينية عالية دون أن يكون قصدهم إلحاقهم بسلك رجال الدين ، ونجحت الخطة التى وضعها الأب ديبانلوب أكثر مما قدر واشتد الاقبال على المعهد ، وشجع ذلك النجاح بعض الآباء المياسير على أن يدفعوا ثمناً عالياً للظفر بمزايا هذا المعهد ، وساعد ذلك على تعليم أبناء الطبقة الفقيرة الذين كانوا يريدون الانتظام فى سلك رجال الدين ، وروعى فى اختيار هؤلاء أن يكونوا من الشبان المجتهدين الواعدين ، ولتحقيق هذه الغاية أوفد الأب ديبانلوب رجالا من قبله إلى مختلف أنحاء فرنسا ، ونترك رينان يذكر لنا بقية القصة « فى سنة ١٨٣٨ حدث أنى ظفرت بجميع الجوائز التى كانت مخصصة لفرقتى فى كلية ترجيبه ، واتفق أن اطلع على قائمة الجوائز أحد هؤلاء الرجال الذين أرسلهم القائد المتحمس (يقصد الأب ديبانلوب) ليجمعوا جنوداً لجيشه الصغير ، وفى لحظة واحدة بت فى أمرى ، وكانت سنى حينذاك لا تتجاوز الخامسة عشرة وستة أشهر ، ولم يكن هناك وقت للتفكير ، ففى اليوم الرابع من شهر سبتمبر كنت أقضى إجازتى مع صديق لى فى قرية قريبة من ترجيبه ، واستدعيت بعد الظهر على عجل ، ولا أزال أذكر عودتى إلى المنزل كأنها كانت بالأمس ، وكان أمامى مسيرة فرسخ فى طريق ريفى ، وكانت أجراس صلاة التبشير المسائية المتنقل رنينها من إبريشية إلى إبريشية تشيع فى الجو شيئاً من الهدوء والعذوبة والحزن يصور الحياة التى كنت سأغادرها ولا أعود إليها أبداً ، وفى اليوم التالى بدأت السفر إلى باريس ، وفى اليوم السابع رأيت أشياء جديدة لا عهد لى بها كأننى قد قذف بى إلى فرنسا من تاهيتى أو تيمبكتو » .

وظل يدرس فى هذا المعهد سبع سنوات ليكون من زمرة الإكليروس ، ويصفه لنا أحد زملائه فى الدراسة بهذا المعهد قائلا « كان يبدو شاحب الوجه سقيما وكان

جسمه الناحل يعلوه رأس ضخم ، وكانت عيناه دائماً مخفوضتين ولا يرفعهما إلا ليلقى نظرة جانبية ، وكان شديد الحياء إلى الحد الذى لا يجعله خفيف الحركة حسن التصرف فى مواجهة المواقف المختلفة ويتركه مستغرقاً فى التفكير حتى يكاد يبدو بكيا وكأنه كان يشعر بأنه عبء على نفسه » .

وقد آلمه فراق بلدته وانتقاله من التلال الخضر والحقول الفيح إلى سجن المعهد فى شارع سانت ڤيكتور والنظام الصارم السائد فيه ، وكان يتسلى بكتابة الرسائل إلى والدته وساءت حالته الصحية والنفسية ، وكان الأساتذة فى المعهد يقرأون الرسائل التى يكتبها الطلبة قبل إرسالها ، وتركت إحدى الرسائل التى كتبها رينان إلى والدته يبثها شوقه إليها وفرط حزنه لمفارقتها أثراً قوياً فى نفس أستاذه الذى قرأها ، فأطلع عليها الأب ديبانلوب الذى أعجب بالرسالة ، ويقول رينان « من ذلك الحين استرعيت نظره وأصبحت موجوداً فى عالمه وكان لى كما كان لسائر الطلبة مبدأ حياة وأسمى قدوة » وسرعان ما زالت آلامه النفسية وفارق حنينه إلى بلدته وأقبل على دراسته فى حماسة واهتمام ، فدرس اللاتينية واليونانية والتاريخ القديم والوسيط والحديث ، وكان المعهد يعنى عناية خاصة بدراسة الكتاب الفرنسيين الكلاسيكيين مثل بوسويه وفينيلون ، وكان الخلاف بين أنصار الأدب الرومانتيكى والأدب الكلاسيكى محتدماً فى تلك الفترة فى فرنسا ، وكان هذا من الموضوعات التى تناولها كثيراً الأب ديبانلوب فى المحاضرات المسائية التى كان يلقيها على طلبة المعهد ، وظهر فى أثناء دراسته بهذا المعهد ميله الشديد إلى التاريخ ، ويقول رينان عن نظام التعليم الذى اتبعه الأب ديبانلوب « كنت تستطيع أن تقول إن هؤلاء المائتى طالب قد قدر لهم أن يكونوا شعراء ومؤلفين وخطباء » .

وحينما ترك رينان معهد القديس نيقولا كان قد حدث فى نفسه تغير كبير ، وقد وصف لنا حالته فى قوله « لمدة ثلاث سنوات خضعت لتأثير عميق أحدث تحولا كاملا فى كيانى ، وأصدق القول أن الأب ديبانلوب غير منى ، وأخرج من الريفى الصغير الفقير القابع فى قوقعته خامل الشأن عقلا ناشطاً سريع الإدراك ، وحقيقة أن هذا اللون من ألوان التعليم كان ينقصه شىء كلما وطنت نفسى على احتماله شعر عقلى على الدوام بفراغ ، فقد كان ينقص هذا التعليم العلم الوضعى وفكرة البحث الناقد عن الحق ، فهذه الدراسة الإنسانية السطحية لمدة ثلاث سنوات فرضت الجمود على قدرتى العقلية ، وفى الوقت نفسه قضت فى نفسى على بساطة الإيمان ، وبدأت مسيحيتى تذوى وتتضاءل ، ولكن برغم ذلك لم يعرض لفكرى ما أستطيع أن أسميه شكاً ، وكنت فى كل سنة أذهب إلى بريتانى لقضاء أيام العطلة الدراسية ، وإذا تجاوزت عن بعض ضروب القلق التى كانت تنتابنى فانى كنت لا أزال كما صنعنى وكوننى المدرسون الأوائل الذين علمونى على الأقل من ناحية الدين » .

وبانتهاء دراسته فى معهد القديس نيقولا وقف رينان فى مفترق الطرق ، وكثيرون من الطلبة زملائه آثروا أن يتجهوا دنيوياً ، وصمم فريق آخر من الطلبة على أن يستمروا فى دراسة إكليروسية لينتظموا فى سلك رجال الدين ، وكان رينان من هؤلاء الطلبة .

وكان لمعهد القديس سلبيس الذى التحق به رينان ليعد نفسه الإعـداد اللازم لرجال الدين فرع فى إيسى القريبة من باريس ، وفى هذا الفرع كان الطلبة يتلقون دراسة فلسفية مدة سنتين قبل أن يدرسوا دراسة لاهوتية فى المعهد الرئيسى فى باريس ، وكان الطلبة فى إيسى يتمتعون بنصيب أوفر من الحرية ، ولم يسيئوا استعمال الحرية الممنوحة لهم ، وكان أساتذة ذلك المعهد يحرمون المنافسة بين الطلبة فى حزم وإصرار ويشجعونهم على التواضع الفكرى وضبط النفس ، ويدرسون لهم مذهب ديكارت فى صورة مخففة وآراء توماس ريد والمدرسة الإسكتلندية ، ويلقون عليهم محاضرات فى العلوم

الطبيعية والتاريخ الطبيعي وعلم وظائف الأعضاء، ومال رينان في هذه الفترة إلى قراءة بسكال ومالبرانش ولوك، وأقبل على الدراسة في شوق شديد ونهم ملحوظ ، ولم يستفد مرة واحدة من السماح له بزيارة باريس لرغبته في التوفر على الدراسة ، وقد لخص لنا ثمرة دراساته وتأملاته في قوله «لم يخدعني حتى الشديد للفلسفة عن تقدير أن نتائجها ليست محققة ، وسرعان ما فقدت الثقة جميعها ببحوث ما وراء الطبيعة المجردة التي تدعي أنها علم قائم وراء العلوم الأخرى كلها وأنها تستطيع أن تعالج وحدها أسمى مشكلات الإنسانية ، وأساس طبيعتي الروح العلمية . . . ، وقد تلقيت من أساتذتي في بريتاني دراسة في الرياضة جيدة عميقة ، والرياضيات والاستقراء الطبيعي كانت دائماً العناصر الأساسية في تفكيري وهي وحدها أحجار بنائي العقلي الذي لم يتغير وضعه وعليه اعتمادي ، وما عرفته عن التاريخ الطبيعي العام والفيزياء أهلني لمعرفة قوانين الحياة ، وقد أدركت عدم كفاية ما يسمى المذهب الروحاني ، وبراهين ديكارت على وجود روح منفصلة عن الجسد كانت تبدو لي دائماً جد ضعيفة ، ومن ذلك الحين غدوت مثالياً روحانياً بالمعنى المألوف للكلمة ، وبدا لي أن الاضطرام الأبدي والاستحالات التي لا نهاية لها هي قانون العالم ، ورأيت الطبيعة كلا شاملا لا محل فيه للخلق الخاص ومن ثم كان كل شيء في طريق التحول ، فكيف لم يزل من نفسي هذا التصور الوضعي للفلسفة النزعة المدرسية والمسيحية ؟ لقد كان السبب في ذلك أنني كنت لا أزال غض الشباب متناقضاً تنقصني الروح الانتقادية ، وقد ثناني عن الانطلاق أمثلة لكثيرين من ذوي العقول الكبيرة والنظر العميق إلى الطبيعة الذين ظلوا برغم ذلك مسيحيين ، وفكرت قبل كل شيء في ملبرانش الذي ظل طوال حياته يحتفل بالقداس وفي الوقت نفسه كان يستمسك بآراء عن علاقة العناية الإلهية بالدنيا ويعبر عنها وهي آراء تختلف عن آرائي اختلافاً قليلا . . . وحقيقة أني لا أستطيع أن أقول إن عقيدتي المسيحية كانت في الواقع قد أصابها الوهن ، والذي هدم عقيدتي هو النقد التاريخي لا النزعة المدرسية ولا الفلسفية، وتاريخ الفلسفة والشكوكية التي هاجمتني ثبتا قدمي في المسيحية ولم يبعثا في نفسي النفور منها ، ونوع خاص من التواضع كف مني ، ولم تعترضني وتفرض نفسها على مسألة المسائل وهي حقيقة العقائد المسيحية والكتاب المقدس ، وكنت أسلم بوجه عام بالوحي مثل ليبنتز ومالبرانش ، وحقيقة أن فلسفتي القائمة على الاعتقاد بالاضطرام كانت مخالفة المخالفة كلها للتعاليم الدينية ، ولكن لم أسر بها إلى نتائجها ، وبعد كل شيء كان أساتذتي راضين عني » .

وكان رينان يبدو لأساتذته الصالحين الأتقياء طالباً مجداً رضي الأخلاق ذكي الفؤاد ، وكان ما يؤخذ عليه هو شدة اقباله على الدراسة ، لأنهم كانوا يرون أن هذا التفاني في الدراسة قد يجعله غير صالح للقيام بواجباته بوصفه من رجال الدين ، ولم يخالج أساتذته أي شك فيما كان يدور بفكره ويعتمل في نفسه خلال هذه المرحلة من مراحل حياته حتى استبان لأحد هؤلاء المدرسين فجأة — وكان من أحدهم نظراً — أثر ذلك الصراع الداخلي القائم في نفس رينان ، فمن مزايا الحرية التي كانت ممنوحة لطلبة المعهد أنهم كانوا يستطيعون مناقشة الموضوعات الدينية التي تطرح على بساط البحث في كل يوم من أيام الآحاد ، وفي إحدى هذه المناقشات ظهر الطالب الصامت الرزين بمظهر المعارض الذي لا تلين قناته ولا يتراجع عن موقفه ، وراع هذا الموقف أستاذه الحصيف ، وبدت إجاباته عن الاعتراضات التي واجهه بها رينان ضعيفة واهية إلى حد جعل الطلبة يسخرون منها ، واضطر الأستاذ إلى إنهاء المناقشة ، وفي المساء انتحى الأستاذ برينان في إحدى نواحي المعهد وذكر له أن الاعتماد على أحكام العقل وحده مخالف للمسيحية ، ولام الطالب على شدة عنايته بالدرس

قائلا له « ما فائدة هذا البحث الدائم عن الحق، إن كل ما هو جوهرى وهام قد عرف ، وليست المعرفة هى التى تنقذ أرواحنا » ويضيف رينان أنه أضاف إلى ذلك قوله — وقد ظهر عليه الانفعال الشديد — « إنك لست مسيحياً ! » وكان لقوله هذا وقع الصاعقة فى نفس رينان الحساسة ، فظل طوال الليل يردد لنفسه هـذه الكلمة ، وفى اليوم التالى أفضى بما فى نفسه لعميد معهد إيسى ، وكان من رجال الإكليروس المحبوبين الدمثى الأخلاق العاطفين على رينان ، فهون عليه الأمر ، ولم تعجبه كلمة الأستاذ الذى عذب ضمير رينان وآلم نفسه ، وكان من رأيه أن تلك الشكوك التى تعرض للشبان لا أهمية لها ما داموا لا يصرون عليها وأنها تختفى حينما يزاولون القيام بواجبات وظيفتهم الدينية .

وبعد أن أتم رينان عامين فى معها إيسى استقر الرأى على انتقاله إلى المعهد الرئيسى فى باريس ، وهو معهد القديس سلبيس ، ليستكمل دراسته اللاهوتية ، ولم يجد أساتذته فى ذلك المعهد ما يؤخذ على رينان من ناحية عقيدته أو من ناحية سلوكه بوجه عام ، وكان مثابراً على القيام بواجباته الدينية ، ولكن الشكوك برغم ذلك كانت تساوره ، وكان عجزه عن التوفيق بين الآراء التى انتهى إليها عن الكون والإنسان وبين العقيدة الدينية يشغل باله ويثير خواطره ، وقبل حلاقة شعر الرأس وسائر الأوامر المحتملة التى لا تفرض عليه العزوبة أو تدفع به إلى صميم وظيفة القس ، وحينما طلب منه أن يدخل فى سلك مساعدى الشمامسة ويتعهد بالتزام العزوبة أحجم عن ذلك ولم يستجب لضغط عميد المعهد ، وأسفر ذلك كله عن قطع علاقته بالمعهد مما أثار تعجب أساتذته وحزنهم .

وكانت العبرية باعتبارها لغة كتب العهد القديم تدرس فى معهد القديس سلبيس ، وكان عميد المعهد يلقى محاضرات عن اللغة العبرية ، وكان الذى يقوم بتدريس الأجرومية العبرية أستاذ عالم باللغات السامية وهو الأستاذ لبهير ، وكان رينان الذى قال عن نفسه إنه ولد لغوياً كما ولد قسيساً من أشد طلبته إقبالا على محاضراته وأكثرهم اجتهاداً ، ولما أمسك عميد المعهد عن إلقاء المحاضرات بسبب تقدم سنه وحل محله لبهير اختار رينان لتعليم الطلبة دروس الأجرومية العبرية ، وقويت العلاقة بينه وبين لبهير ، وقد علم لبهير رينان العربية والسريانية، وكان لبهير قد أطلع على التفسيرات الحديثة للكتاب المقدس التى قام بها الباحثون الألمانيون ، وكان كثير من هذه التفسيرات لا يرضى رجال الدين المسيحى ، ووسعت هذه الدراسات نطاق معلومات لبهير ولكنها لم تؤثر فى عقيدته إذ كان يأخذ منها ما يراه ملائماً للمذهب الكاثوليكى وينبذ ما عداه ، وكان من الطبيعى أن يطلع لبهير تلميذه المجد على تلك التفاسير التى كان فى مكتبته منها عدد وفير ، ولكن معرفة اللغة الألمانية كانت لازمة لمن رام مثل هذا الاطلاع ، ولذلك أقبل رينان على دراسة اللغة الألمانية حتى أتقنها وشرع فى قراءة تلك التفسيرات الألمانية ، وكشفت له هذه الدراسة آفاقاً فكرية جديدة ، وأعجب أيما إعجاب بالتفكير الألمانى ، ووجد فيه ما كان يريده وهو التوفيق بين الدين والروح الانتقادية ، وعجل ذلك اقتراب الأزمة فى خريف سنة ١٨٤٥ ، وقضى رينان أيام عطلته كسابق عادته فى ترجييه مع والدته المحبوبة التى أحزنها ما خالج نفسها من الشكوك حول ما كان يدور فى نفس ولدها الذى كانت تحرص على أن يصبح يوماً من رجال الدين ، وأعرض عن لقاء أساتذته القدامى فى ترجييه لأنه قدر الصعوبات التى لا بد أن تعترض أحاديثه معهم ، ولحظوا هم كذلك التغير الذى طرأ عليه .

وكانت شقيقته هنرييت بعد أن غادرت ترجييه قد قامت بالتدريس فى إحدى مدارس باريس ، وقبلت بعد ذلك أن تكون مربية فى إحدى الأسر البولندية ، وزارت مع تلميذتها ألمانيا غير مرة ، وأعجبت بالتفكير الألمانى ، ولذلك قدرت التحول الذى حدث فى تفكير

أخصها بعد اطلاعه على آراء مفكري الألمان ، وشجعته على مواجهة الأزمة ، ولكي تضمن له الإقامة في البلاد التي أعجب بأدبها وفلسفتها إذا ما أقدم على ترك الالتحاق بالسلك الإكليروسي حصلت له على وظيفة مرب في ألمانيا ، ولكن هذه الوظيفة لم تقبل ، وفي أثناء إقامته القصيرة الأخيرة بترجييه في خريف سنة ١٨٤٥ وجد أنه أصبح لا يطيق الانتظام في السلك الإكليروسي وكان أشد ما يخشاه هو ما سيحدثه ذلك من الألم في نفس والدته التي كانت خلاصة آمالها في الحياة أن يصبح ابنها من رجال طائفة الإكليروس ، وقد كتب رينان من رسالة لأحد أصدقائه في تلك الفترة يقول « إني مستعد أن أضحي من أجلها بكل شيء سوى واجبي وضميري ، ولو طلب مني الله لكي أجنبها الألم أن أخمد في نفسي قوة التفكير وأن أحكم على نفسي بأن أعيش ساذجاً جاهلا لوافقت على ذلك ، ولكن هل في قدرة الإنسان أن يعتقد أو لا يعتقد ؟ لوددت أن أكون قادراً على أن أكبت في نفسي الملكة التي ترغمني على البحث ، فهذه الملكة هي علة شقائي ، وسعداء هؤلاء الذين رزقوا روح الأطفال فهم طوال حياتهم لا يفعلون شيئاً سوى أن يناموا ويحلموا ! وأرى حولي رجالا أتقياء بسطاء كانت الديانة المسيحية كافية لجعلهم صالحين سعداء ، ولكني لحظت أنهم مجردون من ملكة النقد ، فليشكروا الله على ذلك » .

وكان عليه أن يبت نهائياً في مسألة الاستمرار في السلك الكهنوتي أو تركه إلى الأبد عند عودته من الإجازة القصيرة ، ولكن إذا ترك السلك الكهنوتي فماذا يفعل وهو غير صالح للحياة العملية ؟ ولما عاد إلى معهد القديس سلبيس أخبر أنه عين في إحدى المؤسسات الكرملية التي أنشأها رئيس أساقفة باريس ، فرفض قبول هذا التعيين ووجد أنه لا مفر من المصارحة بما في نفسه ، وقابل الأب ديبانلوب وذكر له الشكوك التي تخالجه ، وأدرك الرجل أن رينان لم يعد صالحاً للانتظام في سلك الإكليروس ، ولكنه مع ذلك لم يقس عليه وترفق به ، وعرض عليه المساعدة المالية ، فرفض رينان وشكره على ذلك :

وهكذا خلع رينان الثوب الكهنوتي وصار خليفة ڤولتير في نقد تاريخ الديانة اليهودية والدين المسيحي ، ولكن سلوكه كان يختلف عن سلوك ڤولتير ، ومرد ذلك إلى اختلاف طبيعة الرجلين ، وقد ظل رينان إلى النهاية متأثراً بالآداب المسيحية ، وقبل أن يكون مدرساً بإحدى المدارس الداخلية بالحي اللاتيني ، وكان التدريس لا يستغرق سوى ساعتين من وقته ، ولذلك وجد متسعاً من الوقت لمتابعة دراساته دون أن يندب حظه أو يشكو حزنه ! وعمل على مداواة الجرح الذي خلفه في نفس والدته تركه للسلك الكهنوتي ، وأقنعها بأنه لا يزال ابنها الصالح الذي يحبها ويعطف عليها ، وشد عزمه في هذه الأزمة مواساة شقيقته له ، وعرف في المدرسة الداخلية مارسلان برتلو وكان رينان يكبره بسبع سنوات ، وتوثقت بينهما علاقات الصداقة ، وكان برتلو مقبلا على الدراسة العلمية دون أي غرض آخر ، وقد أعجب رينان بهذه النزاهة العلمية وكان كل منهما معنياً بالبحوث التي يعالجها الآخر ، قال رينان « بعد الأشهر الأولى من سنة ١٨٤٦ أصبح النظر العلمي الخالص للكون الذي يرى أنه ليس هناك إرادة أسمى من إرادة الإنسان تعمل بطريقة جديرة بأي تقدير هو المرساة التي لم نبتعد عنها قط » وكان حب أخته له وصداقة برتلو هما الضوء الذي ينير له سبل الحياة في جهاده الشاق ومثابرته المستمرة على الدرس والتحصيل ، وأخذ يستعد لنيل الإجازات الجامعية وليزيد معرفته باللغات وبخاصة اللغات السامية ، وأمعن في القراءة وتوسع في الاطلاع باحثاً عن أصول الديانة اليهودية والديانة المسيحية ، وكان يرى أن الديانة المسيحية قد انبعثت من الديانة اليهودية ، ولما كانت اللغة العبرية هي لغة أسفار العهد القديم لذلك كان للتبحر في اللغات

السامية جاذبية شديدة تجذب رينان إليها ، ومن ناحية أخرى كان رينان يرى فى تاريخ اللغات تاريخ عقل الإنسان وأن علم مقارنة اللغات له أهمية فلسفية بالغة ، وكانت أول جوائز علمية لها قيمتها حصل عليها رينان فى مجال البحوث اللغوية ، ففى سنة ١٨٤٧ نال جائزة ڤولنى إذ كتب أوفى فصل فى اللغة قدمه المتسابقون ، وكان هذا الفصل نواة كتابه الذى أصدره فيما بعد عن تاريخ اللغات السامية ، وما أظهره فى هذا الفصل من القدرة أكد الصداقة بينه وبين العالم اللغوى الفرنسى الشهير يوجين برنوف أستاذ اللغة السنسكريتية فى الكوليج دى فرانس والحجة الثبت فى اللغات الشرقية ، وقد هدى رينان إلى معرفته الأدب الهندى القديم وديانات الهند وأساطيرها وفتح له ذلك عالماً جديداً من عوالم الفكر والخيال .

والحوادث الثورية التى وقعت سنة ١٨٤٨ تركت فى نفس رينان أثرها وأثارت اهتمامه بالمسائل السياسية والحركات الاجتماعية ، وشغل خلال هذه السنة بكتابة بحث عن تاريخ دراسة اللغة اليونانية فى غرب أوروبا من نهاية القرن الخامس الميلادى إلى القرن الرابع عشر ليتقدم به إلى مسابقة اقترحتها أكادمية الفنون والآداب ، ولما أتم هذا البحث شرع فى الخريف فى الاستعداد للتقدم فى امتحان مسابقة الفلسفة ونال جائزة أكادمية الفنون والآداب كما جاء ترتيبه الأول فى امتحان الفلسفة .

وبدأ فى تلك السنة اتصاله بالمجلات الدورية فكتب فى مجلة « الفكر الحر » وكانت أولى مقالاته عن أصول اللغات ، والحوادث الدامية التى وقعت فى أعقاب ثورة فبراير سنة ١٨٤٨ بفرنسا ، والفوضى السياسية ، والاجتماعية والفكرية التى شملت البلاد بعثت رينان على إعمال الفكر وإطالة التأمل فى الأشهر الأخيرة من سنة ١٨٤٨ وأوائل سنة ١٨٤٩ وكانت ثمرة هذا التفكير والتأمل الكتاب الذى ضمنه جماع أرائه فى فلسفة الحياة ونظراته إلى الماضى والحاضر والمستقبل وذخائر اطلاعه الواسع وعلمه الغزير ، وفى يوليو سنة ١٨٤٩ نشر فصلا فى مجلة الفكر الحر عن الحركة الفكرية بفرنسا فى سنة ١٨٤٩ وأعلن محرر المجلة أن هذا الفصل أحد فصول كتاب « مستقبل العلم » الذى سيظهر بعد أيام قلائل ، ولكن ظهور هذا الكتاب تأخر إلى سنة ١٨٩٠ أى أنه ظل محتفظاً به فى درج مكتبه مدة أربعين سنة بعد الاعلان عن قرب ظهوره ، ولم يدخل عليه أى تغيير أو تعديل ، والكتاب حافل بالآراء الموحية فى شتى الموضوعات التى تهم البشر مشفوعة بأمثلة من مختلف الآداب العالمية فى جميع العصور على وجه التقريب ، وقد يعجب الإنسان كيف استطاع شاب فى السادسة والعشرين من عمره أن يكتب مثل هذا الكتاب الحافل،وقد ظلت الفلسفة التى بسطها فى هذا الكتاب فلسفته طوال حياته ، وقد أوضح فى هذا الكتاب أن إصلاح المجتمع لا يكون عن طريق توزيع الثروة توزيعاً متساوياً وإنما يكون عن طريق نشر الثقافة الفكرية والأخلاقية ، ولم يخلق الإنسان للمتعة الأرضية ، وعلينا أن نهيئ الظروف التى تبدو فيها الثروة شيئاً قليل القيمة ثانوياً وتصبح الثقافة ديناً يفى بكل حاجات الإنسان المشروعة ، ولكن إذا أصبح الناس جميعهم فلاسفة فمن الذى يقوم بالأعمال العادية اليومية الدنيوية ؟ لا مناص فى هذه الحالة من إلحاق الأعمال اليدوية بالفلسفة والثقافة الفكرية ، ولقد كان الفيلسوف اسبنوزا يصقل زجاج النظارات وروبرت برنز الشاعر الأسكتلندى الكبير كان يتغنى بالشعر وهو يسير وراء المحراث ، والذى يصلح العالم هو العلم أى المعرفة فى أوسع معانى الكلمة ، ولقد ضعف تأثير الأديان ، وديانة العلم تحبونا بالكثير مما قصر عنه باع المعتقدات القديمة ، ويعزز رأيه قائلا « فى طفولتى ومطلع شبابى ذقت حلاوة الإيمان وعرفت مباهج الاعتقاد ولكن مثل هذه المسرات — وأقول ذلك من أعماق روحى — ليست

بشيء إلى جانب ما شعرت به من الابتهاج فى تأمل الجميل والبحث المتحمس عن الحق » .

ومن الفصول الهامة التى نشرها فى مجلة الفكر الحر الفصل الذى كتبه عن مؤرخى حياة السيد المسيح الانتقاديين ، وكان هذا الفصل الخطوة الأولى نحو تأليف كتابه الذائع الصيت عن « حياة المسيح » وقد بين فى هذا الفصل تأثر البحاثة الألمانى ستراوس فى كتابه عن المسيح بآراء الفيلسوف هيجل ، وكانت نظرية ستراوس قائمة على أن معظم الحوادث المروية فى الأناجيل خرافات تكونت فى العقل اليهودى عما سيكون عليه المسيح أو المخلص المنتظر وما سيفعله ، ولكن رينان يرفض هذه النظرية ، ويرى أن حالة العقلية اليهودية عند ميلاد المسيح لا تقرها ، ويفرق بين الظروف التى يسمح فيها بتطبيق المذاهب الخرافيـــة والظروف التى لا يسمح فيها بذلك ، وهو يفضل المذهب الأسطورى القائم على الاعتقاد بأن هناك نواة من الحقيقة نسجت حولها الأساطير ، وقد استرعت كثير من الفصول التى كتبها رينان الأنظار ، وكان من هؤلاء الذين أعجبوا ببحوثه ودراساته العلامة ڤيكتور ليكلارك ، وكان من أثر تزكيته له أن عهدت أكاديمية الفنون إلى رينان ورفيق له بمهمة البحث فى المكتبات العامة ومكتبات الأديار فى إيطاليا عن مخطوطات غير مطبوعة سريانية أو عربية ، وقضى معظم سنة ١٨٥٠ فى إيطاليا وأمضى بعد ذلك بضعة أشهر فى إنجلترا ، وما أظهره من البراعة فى التقارير التى كتبها إلى وزير التعليم عن تلك المكتبات جعله يعجب به ويقدر علمه بالمخطوطات الشرقية ؛ وساعد ذلك على اختياره لوظيفة فى قسم المخطوطات الشرقية بالمكتبة القومية .

ولكى يحصل على الدكتوراه فى الآداب ويستكمل تكوينه الجامعى كان عليه أن يقدم أطروحتين إحداهما باللاتينية والأخرى بالفرنسية ، وقد جمع لكلتيهما المواد اللازمة فى أثناء إقامته فى الخارج ، وطبعت الأطروحتان سنة ١٨٥٢ وظفر بلقب دكتور ، وكان موضوع الأطروحة الأولى رأيه الذى اشتهر به وهو أن معرفة العرب فى العصر الوسيط لفلسفة أرسطو كانت جميعها مستمدة من الترجمات السريانية ، وكان موضوع الأطروحة الثانية ابن رشد والرشدية ، وقد وطدت هذه الأطروحة مكانة رينان بين المستشرقين ، وعنده أن ابن رشد أضاف إلى ما استمده من الترجمات العربية لأرسطو المنقولة عن السريانية آراء جديدة من عنده ، وأوجد مدرسة من مدارس الفكر التقدمية أثرت مدة قرون فى التفكير الأوربى تأثيراً شديداً، ودل ذلك على تعمقه فى دراسة فلسفة العصر الوسيط وسعة اطلاعه وتنوع معلوماته .

وأقام بعد عودته من هذه البعثة مع أخته هنرييت فى مسكن صغير بباريس ، وكان يقضى جزءاً من النهار فى المكتبة القومية ويوقف أمسياته جميعها على البحث والدراسة ، وكانت تستغرق دراسته فى أغلب الأوقات ساعات كثيرة من الليل وقد وفرت له أخته أسباب الراحة وكفته مؤونة احتمال الأعباء المنزلية ، وكانت علاوة على ذلك تراجع ما يكتب ،وقد نصحته بتحرى سهولة الأسلوب وبساطته ، وأن يحد من ميله إلى السخرية ؛ وزاره فى عليته الناشر المعروف كالمن ليڤى واتفق معه على طبع كتاب ابن رشد وما يؤلفه من الكتب بعد ذلك ، ولم يكن رينان يتوهم حتى ذلك الحين أنه يستطيع الحصول على مال من التأليف ، ولقى كتابه عن ابن رشد رواجاً ملحوظاً .

وقد أطلع صديقه أوغسطين تيرى على كتابه عن مستقبل العلم فنهاه عن تقديمه للطبع ووافقه على ذلك سلفستر دى ساسى ابن المستشرق الكبير وأشارا عليه بموالاة الكتابة فى الجورنال دى ديبا ومجلة العالمين ونشر أجزاء من كتاب مستقبل العلم فيهما لأن جمهرة القراء الفرنسيين لا تستطيع استساغة الكتاب برمته ، وعمل رينان بنصيحتهما.

ورأى رينان أن المرتب الذى يتقاضاه من المكتبة القومية مضافاً إليه دخله من الكتابة فى الأدب يكفى الزواج ، ووقع اختياره على بنت أخى المصور آرى شيفر ، وكان موفقاً فى زواجه وظلت أخته هنرييت معه حتى وفاتها .

وفى سنة ١٨٥٥ ظهر كتابه عن التاريخ العام للغات السامية وحاز إعجاب علماء اللغات وتقديرهم ، وقد بسط فيه رينان رأيه فى أن الاختلاف بين الشعوب الهندية الأوربية أو الآريين وبين الساميين ليس مقصوراً على اللغة والأرومة فحسب ، وإنما يصحبه اختلاف أساسى فى طريقة النظر إلى الكون ، فالشعوب السامية بطبيعتها موحدة ، والشعوب الآرية تميل إلى تعدد الآلهة ، وقد ألهت قوى الطبيعة من بادئ أمرها ، فى حين أن الساميين فرقوا بين الله والكون ، والديانات الثلاث الموحدة وهى اليهودية والمسيحية والإسلام سامية الأصل ، ولم يدن أحد من الأرومة الآرية بإله واحد إلا عن طريق الساميين ، ولم يصل الساميون إلى التوحيد عن طريق التفكير وإنما استجابوا فيه لنداء القلب ، ولكنهم من ناحية أخرى ليس عندهم فلسفة ولا علم ولا أساطير ولا شعر إيبقى ، والملكات التى تنتج الأساطير هى التى تنتج الفلسفة ، والهند وبلاد اليونان أخرجتا خير الأساطير وأعمق الأنساق الفلسفية ، وشعر الساميين شعر ذاتى وهم ينقصهم الخيال الخلاق ، والشعر الإيبقى وهو من ثمرات الميثولوجيا والدراما غير معروفين عندهم ، وفى التأليف الروائى لم يأتوا بشىء أكثر من الحكايات ذوات المغزى ، وعقيدة التوحيد جعلت التصوير والنحت من الأشياء المكروهة ، ولم يبتدع الساميون نظماً سياسية عظيمة كما فعل الرومان واليونان ، ولم يوجدوا إمبراطورية عظيمة منظمة مثل الفرس ، والمجتمع عند الساميين لا يخرج عن نطاق الخيمة والقبيلة ، وموجز القول إن خصائصهم سلبية ، ولكن خاصتهم الإيجابية العظيمة ترجح سائر الخصائص وتعوضهم عما بهم من نقص ، فالبشر مدينون للساميين بالتوحيد ، وهو دين له قيمة لا تقدر ؛ ولكن هذه الآراء الرينانية واجهت اعتراضات كثيرة ، وقد دافع رينان عنها بعد أن أدخل عليها بعض التعديل وفى الفترة من سنة ١٨٥١ إلى سنة ١٨٦٠ شغل رينان بكتابة فصول فى موضوعات شتى للديبا ومجلة العالمين ، وقد أبعدت شهرته وزادت فى عدد قرائه ، وكان أسلوبه يمتاز بالرشاقة والصفاء والمرونة والوضوح ، وترجم سفر أيوب وترانيم سليمان وقدم لكل منهما بحثاً وافياً .

وفى سنة ١٨٦٠ أوفدت الحكومة الإمبراطورية رينان ليكشف آثار فينيقيا القديمة ويبحث عن مخطوطات ، وشاهد فى هذه الرحلة الأراضى المقدسة ، وصحبته فى رحلته أخته هنرييت وزوجته ، ولما اضطرت زوجته إلى العودة إلى فرنسا ظلت أخته معه ، وبدأ رينان يكتب كتابه عن حياة المسيح ، وكانت أخته تنصت له فى عطف واعجاب وهو يقرأ عليها الفصول التى كتبها ، وقبل استعدادهما للعودة إلى فرنسا أصيبا بالحمى ، ولما أفاق رينان من غيبوبته بعد اثنين وثلاثين ساعة كانت أخته قد أصبحت جثة هامدة ، وستظل ذكراها ناضرة عطرة فى الإهداء المؤثر الذى صدر به كتابه عن حياة المسيح ، وعاد إلى فرنسا وحيداً موجع القلب ومعه أصول كتاب حياة المسيح .

وفى سنة ١٨٦٢ عين رينان أستاذاً للغات السامية بالكوليج دى فرانس ، وأزعجت أولى محاضراته رجال الدين فى فرنسا ، وبعد إلقائها بأربعة أيام منع رينان بأمر من السلطات من الاستمرار فى إلقاء المحاضرات ، وتلقى رينان هذا المنع بهدوئه الفلسفى ، ودعا طلبة فرقته بالكوليج دى فرانس إلى الحضور لداره ليلقى عليهم الدروس التى منع من إلقائها فى الكلية ، وقبل ذلك الطلبة وظل سنوات يلقى عليهم الدروس فى منزله .

وأتم رينان كتابه عن حياة المسيح وظهر الكتاب سنة ١٨٦٣ وظهرت فى الكتاب قدرة رينان البحاثة العالم وبراعة رينان الشاعر الفنان ، واستفاد فى تأليف الكتاب من مشاهدته البلاد التى عاش فى جوها السيد المسيح وتنقل فى أرجائها ، ولقى الكتاب اقبالا ورواجاً ولكنه أغضب رجال الدين : فسعوا سعيهم عند الإمبراطور نابليون الثالث الذى كان يعتمد على تأييدهم لسياسته حتى حرم رينان من كرسيه الجامعى : واقترح وزير المعارف تعيين رينان فى وظيفة مساعد مدير قسم المخطوطات فى المكتبة الإمبراطورية للإفادة من علمه ، ولكن رينان رفض قبول هذه الوظيفة ، ونفعه فى هذه الأزمة رواج كتاب حياة المسيح ، وقد شجع رينان هذا الرواج على أن يمضى فى تأليف الجزء الثانى من كتاب «أصول المسيحية» وكان الجزء الأول هو كتاب حياة المسيح ،وحوالى نهاية سنة ١٨٦٤ سافر رينان إلى الشرق وقد حرص على زيارة فلسطين قبل شروعه فى كتابة الجزء الثانى الذى كان سيتناول حياة الرسل لأن واحداً منهم أو اثنين زارا فلسطين ، وحاول رينان فى كتابه أن يصور الأمكنة والناس كما كانت فى عهد بولس الرسول ، وظهر كتاب «الرسل» سنة ١٨٦٦ وظهر الجزء الثالث سنة ١٨٦٩ وقد تناول فيه حياة القديس بولس ، وقد أشار رينان فى مقدمة كتاب «الرسل» إلى ما وجه إلى كتابه عن حياة المسيح من نقد ، وكان بعض النقاد قد اتهموا رينان بأنه كان يرمى من وراء كتابه إلى هدم العقيدة فقال إنه تلقى رسائل كثيرة يسأله مرسلوها عما قصده بكتابه وكان رده أن قصده كان الغاية التى يرومها كل مؤرخ وهى كشف الحقيقة وجعلها تعيش والعمل على جعل حوادث الماضى ذوات الشأن حية معروفة بقدر ما نستطيع من الدقة ، وأن نعرضها عرضاً جديراً بها وأن هز أركان عقيدة أحد من الناس لم يكن قط من أهدافه بل إنه يأسف أشد الأسف إذا كان نشر بعض الحقائق يؤدى إلى ذلك .

وتوالت الحوادث بفرنسا ونشبت الحرب السبعينية وفى نهاية إبريل سنة ١٨٧١ سئم رينان الحالة فى باريس وتركها إلى فرساى ، وهناك كتب محاوراته الفلسفية ؛ ولم يقدمها للطبع إلا بعد ذلك بخمس سنوات ،وفى سنة ١٨٧٣ ظهر كتابه «ضد المسيح» وهو الجزء الرابع من تاريخ نشأة المسيحية ، وقد زار رينان روما قبل أن يشرع فى تأليفه ، وفى الكتاب وصف بارع لشخصية نيرون وسلوكه وتفصيلات رهيبة عن فظائعه ، وبعد أن أتم رينان كتابة الجزء الخامس من تاريخ نشأة المسيحية أراد أن يجعل محاوراته الفلسفية فى صورة دراماتيكية بحيث تصبح صالحة لأن تمثل على «مسرح فلسفى» إذا كان ذلك ميسوراً فكتب أربع تمثيليات فلسفية وهى كاليبان وماء الشباب وكاهن نيمى ورئيسة ديرجوار .

وقد أعلن فى مقدمة كاليبان أن الفلسفة بلغت مرحلة معرفة أننا لا نستطيع أن نؤكد شيئاً ، وفى سنة ١٨٧٨ اختير رينان عضواً بالأكاديمية الفرنسية خلفاً للعالم الطبيعى الكبير كلود برنار وفى السنة التالية ترجم سفر الجامعة إلى اللغة الفرنسية ، وكتب ذكريات طفولته التى ظهرت سنة ١٨٨٣ وقضى رينان السنوات الأخيرة من حياته فى تأليف كتابه عن تاريخ بنى إسرائيل ، وقد تم فى خمسة أجزاء ظهر الجزءان الأخيران منها بعد وفاته وكان يعانى آلام المرض فى سنواته الأخيرة وهو مشغول بتأليف هذا الكتاب ، وعرف فى أول سنة ١٨٩٢ أن حالته الصحية تبعث على اليأس ، وعانى من مرضه آلاماً مبرحة احتملها صابراً متجلداً ، ولم يفقد فى خلال ذلك رقة أخلاقه وعطفه على من كانوا حوله ، وقال إنه لا يخاف الموت لأنه قانون الطبيعة وعلينا أن نستسلم له صابرين ، وقضى نحبه فى يوم ٢ أكتوبر سنة ١٨٩٢ ، وقد عاش رينان حياة نقية خالية من الشوائب

عاملة مجدة حياة عالم متفان فى العلم والبحث ، ومع ذلك كان سباقاً إلى معالجة مشكلات عصره العقلية والسياسية، وكان يدلى برأيه فى صراحة وشجاعة فى الموضوعات الدينية وغير الدينية ، وقد أثار عداوات شديدة ، ولكنه لم يرد على أحد ممن كانوا يوجهون إليه الطعن ، ومع صدق وطنيته لم يتملق أمته ولم يخدعها بالمغالاة بقيمتها ، وبعد هزيمة فرنسا فى الحرب السبعينية لم يركن إلى الانحاء على الجد العاثر وإنما عمل على أن يوضح لأمته أخطاءها ويبصرها بأوجه النقص فى تقديرها للأمور ، وعمل دائماً على النهوض بالثقافة ، قال عنه صديقه البريطانى جرانت داف «الذى يعرف عنه أى شىء يعلم أن سلوكه من مولده إلى وفاته كان سلوك قديس — وهو قديس قد يكره الناس أراءه ولكن حتى إذا حكمنا عليه بتعاليم بحيرة الجليل فانه مع ذلك لا يزال قديساً» وهو مؤرخاً يحاول أن يقدم لنا صورة واضحة لما يصفه ، وتقديراً نزيهاً للشخصية التى يتحدث عنها .

كتاب مستقبل العالم

حاول رينان فى هذا الكتاب الذى بدأ تأليفه وهو فى الخامسة والعشرين من عمره أن يقول كل شىء ولا يترك شيئاً ، وقد سجل فيه الأفكار التى كونها وصحبته طوال حياته ، وكان من الحين إلى الحين يستمد من معين هذه الأفكار ويرجع إليها ، ففى هذا الكتاب جرثومة كل ما فكر فيه وكل ما نوى تأليفه، فهو قصة حياته الفكرية وصحيفة اعترافاته وبرنامج حياته ، وسجل أحلام شبابه وأمانيه وذكرياته ، وقد كتبه وهو يؤمن بأن العلم سينقذ الإنسانية ، وبأن العصر الذى يسود فيه العقل ويصل فيه الإنسان إلى الكمال المنشود آت وعنده أن العلم فى أوسع معانيه هو تنظيم المعرفة جميعها على اختلاف ألوانها ، ويروى لنا رينان أنه دفع إلى هذا الاعتقاد حينما وجد فى فبراير سنة ١٨٤٨ طريقه إلى درس السنسكريتى مسدوداً بالمتاريس التى أقامها الثوار، ويقول رينان فى ذلك «فى ذلك اليوم سألت نفسى باهتمام أكثر مما ألفت هل هناك شىء خير من أن يهب الإنسان كل لحظة من حياته للدراسة والفكر ، وبعد أن استشرت ضميرى وأكدت إيمانى بالعقل الإنسانى أجبت فى تصميم «لا» .

وكان اعتقاد رينان أن إنقاذ الجماهير من الاستغلال الاقتصادى وتوفير أوقات الفراغ لها يمهدان لها سبيل الاستفادة من ثمرات الفكر ، فليس هناك سعادة إلا إذا تساوت الناس جميعهم ، ولكن المساواة لا تجىء إلا إذا بلغوا جميعاً مرتبة الكمال ، ومما يحزن الأديب النحرير أو المفكر الكبير أو العالم المتمكن أن يرى نفسه فى عزلة عن المجتمع الذى يعيش بين ظهرانيه بسبب امتيازه وتفوقه .

ولأجل أن يستغل الإنسان امكانياته كلها عليه أن يعرف الطبيعة ويدرس نفسه ، والعلم يعلم الإنسان أن يسيطر على البيئة وينحى عنه المخاوف ، وما زلنا متخلفين فى ذلك الفن الصعب فن معرفة الطبيعة الإنسانية ، ولما كانت الإنسانية فى خلال أدوار حياتها قد مرت باستحالات كثيرة لذلك يرى رينان أن للتاريخ أهمية خاصة فى الكشف عن الطبيعة الإنسانية ، وكما أن علم اللغات معناه تاريخ اللغات وعلم الأدب والدين معناه معرفة تاريخهما فكذلك علم عقل الإنسان معناه تاريخ عقل الإنسان ، وإذا اقتصرنا على تفهم عصر واحد واكتفينا بذلك ولم نتجاوزه كونا فكرة خاطئة عن طبيعة الإنسان ، وتاريخ الإنسانية هو تاريخ التربية الإنسانية ، وهو يبدأ بفعل الإنسان البدائى الذى يتمثل فى الأديان القديمة ، ففى كتب الأقوام البدائيين المقدسة تتمثل روحهم القومية وأشعارهم وأخلاقهم وآدابهم وفلسفتهم وعلمهم ، ولم يمكن اقتفاء آثار تقدم العقل الإنسانى إلا فى العصر الحديث ، لأن لغات الأمم وآدابها لم تدرس بعناية وتقرأ بفهم وبصيرة إلا فى

العصر الحديث ، وكان القدماء لا يعرفون سوى اللغة التى يتحدثون بها ولم يجربوا ما يكفى من الثورات الأدبية والاستحالات الفكرية ، ومن ثم لم يكن فى استطاعتهم أن يصلوا إلى علم مقارنة اللغات أو استخلاص مبادئ النقد الجمالى ، وقد ظهر علم مقارنة الآداب فى أواخر القرن الثامن عشر بعد أن حدثت ثورة فى الذوق الأدبى قضت على الاعتقاد بأن هناك معياراً مطلقاً للذوق الأدبى وقبول فكرة النسبية فى الذوق شجع على الأخذ بالتقدير النسبى لحالات الحضارة ، وأكد رينان أهمية ما قدمه الباحثون أمثال ڤيكو وهردر ونيبور وجيكوب جريم وميللر وشاتوبريان وسكوت وتيرى وميشليه وغيرهم فى هذا الصدد .

وتقتضى معرفة تاريخ العقل البشرى الانغماس فى دراسة الأدب ، ففى الأدب تظهر قوانين العقل البشرى بصورة غير مباشرة ، على خلاف الحال فى علوم الطبيعة ، والموهبة اللازمة هنا هى ملكة الناقد الأدبى المرهف الحس ، والذين رزقوا شفوف الحس ودقته ولطافته هم المزودون لإدراك الحق فى العلوم التاريخية والعلوم الأدبية كما أن الذين أوتوا موهبة التفكير المحكم المضبوط يصلون إلى الحق فى العلوم الرياضية ، على أن شفوف الحس ورهافة الذوق لا بد أن يقترنا بالمعرفة الواسعة والاطلاع الغزير والتفكير العميق ، فالمؤرخ الحق المستكمل الأداة يعرف كيف يختبر الوثائق ويستخرج ما له قيمة من بحوث الآخرين ، والجمع بين المعرفة الشاملة المحكمة والتقدير الدقيق هو الفلسفة بأصدق معانيها ، وليست الفلسفة علماً قائماً بذاته ، إنها جانب من العلوم كلها .

ويرى رينان أن الخطوة الأولى لمن يهب حياته للحكمة أو الذى يتطلع إليها هى أن يقسم حياته قسمين ، أحدهما للحياة العادية المكونة من حاجات الوجود المادى والآخر هو القسم المثالى السماوى الذى ينشد الحق والخير والجمال ، وهذا هو التعارض القديم بين الجسد والروح الذى عرفته الأديان والأنساق الفلسفية ، وعند رينان أن هذا ليس ازدواجاً فى تكوين الإنسان وإنما هما طريقان مفتوحان أمام الإنسان ، والتفريق بينهما يقتضى التسليم بأن الحياة الأسمى المثالية هى كل شىء ، وأن الحياة الأدنى التى تقضى فى متابعة المسرات والجرى وراء المتعة لا تثبت أمام الحياة المثالية كما يتراجع المحدود بإزاء اللامحدود ، وإذا كانت الحكمة العملية تأمرنا بأن نفكر فيها فما ذلك إلا من أجل الحياة المثالية وكشرط من شروطها ، ويضيق رينان بهؤلاء الذين لا يأخذون الحياة مأخذ الجد ، وإذا كانت الحياة ليست سوى سلسلة حقائق ليس لها قيمة أسمى ولا دلالة عليا فان التفكير الجدى يسوقنا إلى نبذها ، والحياة الفكرية ومحاولة تحقيق الجمال وبلوغ الكمال بقدر ما يستطيع كل إنسان هى الشىء المرغوب فيه وما عداها باطل ، وكل ما هو متصل بحياة الإنسان الأسمى التى تميزه عن الحيوان مقدس وجدير باهتمام ذوى العقول الراجحة والشعور الجميل يعادل الفكرة الجيدة ، والفكرة الجيدة توازى العمل الصالح ، والنسق الفلسفى يعادل الشعر وقيمة الشعر تساوى قيمة الكشف العلمى ، والحياة التى تقضى فى متابعة العلم حياة قيمة كالحياة التى تقضى فى ممارسة الفضيلة ، والإنسان الكامل هو الذى يكون شاعراً وفيلسوفاً وعالماً ورجلا فاضلا ، وهو لا يكون كذلك من الحين إلى الحين وإنما يكون كذلك فى كل لحظة من لحظات حياته فيكون شاعراً فى الوقت نفسه الذى يكون فيه فيلسوفاً وفيلسوفاً فى الوقت نفسه الذى يكون فيه عالماً ، وبالاختصار تمتزج فيه كل عناصر الإنسانية فى اتساق جميل كما فى الإنسانية نفسها ، ويعيب رينان على عصره أنه كان لا يسمح بتوفر مثل هذه الوحدة لأن الحياة أصبحت فيه حرفة ، فالإنسان مرغم على أن يتخذ لقب الشاعر أو الفنان أو العالم وأن يخلق لنفسه عالماً صغيراً يعيش فيه غير عالم بما يتجاوز حدود هذا العالم

الضيق المحدود ، بل ربما أنكر وجود كل ما تجاوز عالمه ، ولا ينكر رينان أن هذا حكم الضرورة ، ولكنه يصر على أنه مناقض للكرامة الإنسانية واكتمال الفردية ، والهدف النهائى للإنسان ليس هو أن يعرف ويشعر ويتخيل وإنما هو أن يصير كاملا أى إنساناً بكل معنى الكلمة ، وأن يمثل فى طرازه الفردى صورة موجزة للإنسانية الكاملة ، وأن يظهر فى وحدة قوية جميع المظاهر التى رسمتها الحياة فى العصور المختلفة والأمكنة المتباينة ، والإنسان كثيراً ما يظن أن الأخلاق والأخلاق وحدها هى الكمال ، وأن نشدان الحق والجمال ليس أكثر من متعة ، وأن الرجل المستقيم الأخلاق هو الرجل الكامل ، وأنموذج الكمال تقدمه لنا الإنسانية نفسها ، وأكمل حياة هى الحياة التى تمثل لنا الإنسانية برمتها ، والإنسانية المثقفة ليست معنية بالأخلاق فحسب وإنما تعنى كذلك بالمعرفة والبحث وتحريك المشاعر وإشعال الحماسة :

وليس فى مستطاع أى إنسان أن يضرب بسهم فى كل ناحية من نواحى الثقافة ، والذى يجيد التصوير بريشته قد لا يجيد العزف على الآلة الموسيقية ، ولا يحسن استعمال الأجهزة العلمية ، فكل فرع من فروع العلم وكل فن من الفنون فى حاجة إلى تربية خاصة وإعداد معين ، ولكن الذى يمكن أن يحدث فى صورة من الثقافة الفكرية أكثر تقدماً هو توفر العاطفة التى يستلهمها الشاعر فى قرض الشعر ويستعين بها الفيلسوف فى نفاذ نظراته والعالم فى وثبات خواطره ، ومثل هذه العاطفة تميل إلى الخير والحق والجمال .

ويروى رينان قصة الرجل الذى قال لأحد الفلاسفة القدامى إنه يظن أنه لم يولد ليكون فيلسوفاً ، فأجابه الفيلسوف قائلا « أيها البائس السيئ الحظ ما الذى تظن إذن أنك ولدت من أجله ؟ » ولو كان المقصود هنا بالفلسفة دراسة بضع مسائل معينة تتفاوت أهميتها لكان جواب الفيلسوف ضرباً من السخف ، ولكن إذا فهمنا الفلسفة على حقيقتها فان الرجل الذى لا يكون فيلسوفاً هو الرجل الذى عجز عن إدراك المعنى الأسمى للحياة ، وهو من غير شك رجل بائس ، وإذا كان معنى أن يكون الإنسان شاعراً هو مجرد القدرة على استعمال الألفاظ وسوق الأخيلة فان الكثيرين سيتنازلون برغبتهم عن لقب الشاعر ، ولكن إذا فهمنا أن الشعر هو روح ملكة التأثر بجمال الأشياء فان الذى ليس بشاعر يعد فى هذه الحالة ليس بانسان ، وإذا كانت هناك أمثلة تقدم لتوضيح ذلك فان أمامنا حياة العبقريين ، فحياة العبقرى يتمثل فيها دائماً اجتماع القوى الفكرية العظيمة والمشاعر الشاعرية العالية ، والشعر والفلسفة والفن والعلم ليست سوى طرائق مختلفة فى النظر إلى الشئ نفسه ، وهذا الشئ هو الوجود فى مختلف مظاهره ، ولذلك ليس هناك فيلسوف كبير ألا وهو فى الوقت نفسه شاعر ، والفنان العظيم حظه من الفلسفة أكثر من هؤلاء الذين يحملون لقب فيلسوف ، ولقد وجد بيرانجييه وسيلة ليقول كل ما يريد فى قالب أغانيه الشعرية، وغيره قد يضمن ما يريد أن يقوله القالب الروائى أو يصوغه فى صورة تاريخ ، والعبقرية عالمية .

ولقد كان القدماء ينظرون إلى محاولة الإنسان كشف أسرار الوجود كأنها محاولة منطوية على تحد للآلهة ، وكان العلم فى رأيهم نوعاً من أنواع الخروج عن الطاعة الواجبة ، وأسطورة بروميثياس ليس لها سوى معنى كراهة الآلهة لمحاولة معرفة أسرار الوجود التى تحرص الآلهة على أن تكون هى وحدها المنفردة بمعرفتها وكثير من الأساطير تدور حول هذا الموضوع ، وكانت محاولة تحسين أحوال الإنسان تعد مصدراً للشر ودليلا على التمرد .

وينظر إلى العلم دائماً من ناحية فوائده العملية وقيمته فى توطيد الحضارة ، والمجتمع الحديث مدين للعلم بكل

ما فيه من وسائل التقدم وهذا حق ، ولكن وضع المسألة بهذه الصورة فيه خطورة ، فالعلم كالفضيلة قيمته فى ذاته بغض النظر عن فوائده ، والتطبيقات العملية للعلم لها قيمتها وأهميتها ، ولكنها ليست لها قيمة مثالية ، ولا يرضى رينان كذلك أن يكون الغرض من دراسة التاريخ مجرد الرغبة فى استنباط الحكمة العملية أو تلقى دروس فى الأخلاق ، كما أنه لا يقر رأى القائلين بأن الغرض من فن الدراما هو معالجة أهواء النفس وشفاؤها من النزوات الجامحة ، وهو لذلك يرى أن فلسفة الإنجليز وعلمهم ينقصهما السمو ، ويستثنى من الإنجليز بيرون ويقول عنه إنه أدرك فلسفة الأشياء ، ورينان يسير فى تقديره لبيرون سيرة أكثر النقاد فى خارج الجزر البريطانية ، فنقاد الإنجليز لم يرفعوا بيرون إلى المستوى الذى وضعه فيه النقاد الأوربيون من غير الإنجليز ، ويمكن أن نتبين خلال كتاب رينان عن مستقبل العلم أنه يحاول أن ينزه العلم من الغرض ويضفى عليه نوعاً من القداسة ، لأنه كان يرمى من وراء ذلك إلى فكرة إحلال العلم محل الدين ، وعند رينان أن الذى يواجه اللانهائى دون أن يدرك أن الكون حافل بالأسرار والغرائب والمشكلات لا يمكن أن يكون إلا إنساناً متخلف العقل ضعيف الإدراك .

ويرى رينان أنه من مبتذل القول أن نقول إن العالم تحكمه الأفكار ، ومع ذلك فان هذا ما يجب أن يكون لا ما كان فى الواقع ، ففى التاريخ لا مفر لنا من التسليم بأن القوة والنزوة وما يمكن أن نسميه الصدفة قد لعبت أدوارها ، والفلسفة فى نقائها وبساطتها ندر أن يكون لها تأثير مباشر فى التقدم الإنسانى ، ولم يحدث ذلك حتى القرن الثامن عشر ، والأقرب إلى الحق أن نقول إن ملابسات العصر هى التى تخلق العصر ، ولكن الأمر الذى لا شك فيه هو أن الإنسانية برغم تذبذب سيرها والعقبات القائمة فى طريقها تتدرج فى معارج الكمال ، وأن فى استطاعتها أن تغلب حكم العقل شيئاً فشيئاً على النزوات والغرائز ، ولا فائدة من الجدل مع الذى ينكر أن التاريخ ليس مجرد دورات بلا هدف أو حركات بغير نتائج ، ولا يستطيع الإنسان أن يثبت سير الإنسانية فى طريق التقدم لمن لم يحاول إدراك ذلك : والإنسانية بعد أن كانت تخبط خبط عشواء وهى تلتمس طريقها فى ظلمات الجهل مدة قرون خلت جاء الوقت الذى ملكت فيه زمام أمرها وشعرت بقوتها ، وكانت الثورة الفرنسية أول محاولة للإنسانية لوضع زمامها بيدها ، وكل ما مضى قبل ذلك يمكن أن نسميه كما أطلق عليه روبرت أون « العصر اللامعقول فى حياة الإنسانية » ، وهذه الثورة أوجدها الفلاسفة ، وكوندرسيه وميرابو وروبسبير أول مفكرين من أصحاب النظريات تدخلوا فى توجيه السياسة وحكم الإنسانية بطريقة علمية خاضعة لسنن العقل ، وكان أعضاء الجمعية التشريعية جميعاً بدون استثناء من تلامذة ڤولتير ، وكانت هذه المحاولة لحكم الدنيا حكماً معقولا ونقض النظم القائمة محاولة جبارة جريئة لا نظير لها فيما سلف ، وبضرورة الحال لم تخل هذه المحاولة من الشوائب والعيوب ، وعلينا أن نؤمل أن الإنسانية مثابرة على السير إلى الأمام محتقرة ما يقوله المتشككون ، وقد خطت الخطوة الأولى فى سبيل التحرر والطريقة الوحيدة لارجاعها إلى حالتها القديمة السابقة هى هدم العلم والثقافة الفكرية ، وهناك قوم يعرفون ذلك ولكن لن ينجحوا فى محاولتهم .

ويقول رينان إنه يعرف العقبات التى تحول دون إصلاح الطبيعة الإنسانية ، ولكن الضيقى العقل المطبوعين على حب التسلط يفسرون الطبيعة الإنسانية تفسيراً عجيباً فالطبيعة الإنسانية فى رأيهم هى ما يرونه فى عصرهم وما يريدون أن تظل محتفظة به ، ويقول فريق من الناس إن التحسن فى الأحوال الإنسانية ثمرة الدين ، وإذا سلمنا بصحة ذلك فان علينا أن نعرف أن الدين نفسه من أجمل وأقوى ما خلقته الطبيعة الإنسانية ، والاستعانة بالطبيعة الإنسانية هى آخر حجة فى كل

المسائل الاجتماعية والفلسفية ، ولكن علينا أن نكون حذرين فلا نقصر الطبيعة الإنسانية على ما نراه من العادات والتقاليد ، إنها أعمق من ذلك وليس من السهل الوصول إلى قرارها ، ولا يستطيع البصر الكليل أن يراه ، وكم من الأخطاء المضحكة في السيكولوجيا العادية مردها إلى هذا الوهم ! إنها نتيجة الجهل العميق للاختلافات الموجودة بين الآداب المختلفة وبين مشاعر الأقوام المختلفين ، وقد حاول فريق المحافظين أن يذكروا المجددين بالتاريخ ، والطبيعة الإنسانية ، وردوا على المصلحين الاشتراكيين في بادئ الأمر بأنهم يهاجمون ما صنعته العصور المتوالية ، وأنهم يأتون بما ليس له سابقة ، ويشير رينان إلى الفكرة التي ظهرت في عصره وهي فكرة أن المجتمع عليه واجبات نحو الفرد والنظر إلى الشقاء الذي يحيق بالفرد باعتباره من عيوب المجتمع وأن المجتمع مسؤول عما يعانيه أفراده من بؤس ، وهذه الفكرة لا تجعلنا نلقي التبعة على القدر ونحاول جهدنا أن نعمل على إسعاد الإنسانية وتقليل نصيبها من الشقاء ، ويستخلص رينان من ذلك أن الإنسانية بدأت تعترف بقدرة العقل الإنساني على إصلاح المجتمع عن طريق العلم ، وليس من المبالغة في هذه الحالة أن نزعم أن مستقبل الإنسانية متوقف على العلم ، وأن العلم وحده هو الذي يمكن الإنسانية من تحقيق أهدافها ، ويقول رينان إنه حتى عصره كان الدافع الغريزي والنزوات الطارئة هي المسيطرة في الدنيا ، ولكن سيأتي اليوم الذي يقوم به العقل بذلك مستعيناً بالتجربة المستنيرة والتفكير السليم ، وسيختفي حكم الدافع العاطفي ويبدو لنا باعتباره همجية صارخة أو عهد أوهام وبلوات كما يفرق المرء بين عهد الطفولة وغضاضة السن وعهد النضج والاكتمال ، وستبدو الأحزاب المتنافرة كأنها هولات تتصارع في عصر مضى وسيعجب الناس كيف كانوا فيما سلف من الزمان يصفون رجلا مثل تاليران بأنه كان سياسياً قديراً ، وهو الذي كان ينظر إلى حكم بني البشر كأنه لعبة الشطرنج دون أن تكون عنده أي فكرة عن الغاية المقصودة ، ودون أن يعرف شيئاً عن فكرة الإنسانية وسيحكم العلم العالم لا السياسة ، والسياسة تحكم الناس كأنهم آلة ، ومتى بطل أن تكون الإنسانية آلة اختفى هذا النوع من أنواع الحكم ، والعلم الذي سيسود يكون فلسفة ، ومعنى ذلك أنه يكون علماً يبحث غاية المجتمع ويتعرف أحواله ، وهردر يقول « في السياسة الإنسان وسيلة وفي الأخلاق الإنسان غاية » وفي ثورة المستقبل ستنتصر الأخلاق على السياسة ، وتنظيم الإنسانية تنظيما علمياً هو الكلمة الأخيرة للعلم الحديث وهو مطلبه الجرئ ولكنه مطلبه الحق ، ويقول رينان إنه حتى عصره لم يكن للعقل الإنساني نصيب في تقدم الإنسانية ، وأن ما تحقق من التقدم جاء بعد التعثر وخبط العشواء ولكن العلم سيتولى ذلك ويعمل على تنظيم الإنسانية ليصل بها إلى الكمال ، وما تم حتى اليوم من التقدم ليس سوى الصفحة الأولى من مقدمة مؤلف لا نهاية له .

والعلم وحده هو الذي يستطيع أن يقدم للإنسانية تلك الحقائق الحيوية التي لا تحتمل الحياة بدونها ولا يقوم المجتمع بغيرها ، وإذا تصورنا إمكان الوصول إلى تلك الحقائق بطريق آخر غير طريق البحث المستأني أصبح العلم السامي لا معنى له ، وأمكن أن يكون عندنا الاطلاع الواسع وحب استطلاع الهواة لا العلم في أشرف معانيه ، وأمسكت الطبائع النبيلة عن احتمال الاشتغال بالبحوث التي ليس لها آفاق ولا مستقبل ، والذين يعتقدون أن التأمل الميتافزيقي والتفكير النظري يمكن أن يقدما لنا الحقائق الأسمى دون الدراسة العملية لما هو كائن لا بد أن يحتقروا ما يبدو لهم من سقط المتاع ويعتبرونه عبئاً ثقيلاً يعوق التفكير ، والذين يعتقدون أن العقل الإنساني لا يستطيع الوصول إلى الحقائق الأسمى وأن قوة سامية وحدها قد اختصت برسالة كشف تلك الحقائق

يسهمون فى هدم بناء العلم بتجريده مما يكون حياته ويجعل له قيمة حقيقية .

وإذا جردنا العلم من غايته الفلسفية فماذا يبقى له ؟ ستبقى له من غير شك بعض التفصيلات التافهة التى تحرك شهية حب الاستطلاع للعقول الباحثة وتتيح وقتاً للتسلية للذين لا يجدون شيئاً خيراً منها ، ولكن الذين ينظرون إلى الحياة نظرة جدية ويعنون بحاجات الإنسانية الأخلاقية والدينية لا يحفلون بها ، وليس للعلم قيمة إلا إذا استطاع أن يكشف ما يعد كشفه وقفاً على الوحى ، وإذا سلبته هذا الذى يعطيه قيمة أصبح شيئاً غثاً ونفاية لا تصلح إلا لأن ترمى لهؤلاء الذين يحتاجون إلى عظمة ليقضموها .

والعلم يبدأ بالشك دون أن يدرى إلى أى طريق سيدفع به ، ويستسلم للنقد استسلاماً تاماً ، والطريقة اللاهوتية مخالفة لذلك ، فهى مناقضة للروح العلمية الحقيقية ، ويرفض رينان الاعتقاد بالوحى لأنه ينفى الروح الانتقادية ، والروح الحديثة عنده معناها النقد، كما يرفض الاعتقاد بالمعجزات لأنه يراها نتيجة نظرة فكرية إلى العالم باعتباره محكوماً بالأوهام لا بقوانين ثابتة ، والإنسان البدائى لم يعرف فكرة قوانين الطبيعة ولذلك كان لا يجد غرابة فى المعجزات ، ولن تستطيع أن تقنع بالحجة المباشرة الذين يعتقدون بما وراء الطبيعة كما لا نستطيع أن تقنع الهمجى بسخافته الفيتشية ، ولو ارتفع العقل إلى مستوى العلم وتغذى بالأسلوب العقلى لرفض الاعتقاد بما وراء الطبيعة دون مناقشة ولا حجاج وعند رينان أنه لن يتم المفكرون المحدثون عملهم إلا إذا قضوا على الاعتقاد بما وراء الطبيعة كما قضوا على السحر والعرافة والكهانة ، ويرفض رينان فكرة التوفيق بين العلم وما وراء الطبيعة ،فهو فى رأيه إهدار لكرامة الروح العلمية ، فاما إيمان بالعقل بغير تحفظ وإما إيمان مطلق بما وراء الطبيعة ، وأعدى أعداء العلم هم هؤلاء الذين يرون أن الحق شىء لا فائدة منه، والذين يسلمون بأن الحق لا تقدر قيمته ويعملون مع ذلك على أن يصلوا إليه بطرائق أخرى غير طريقة النقد والبحث العقلى ، والفريق الثانى هم الجديرون بالرثاء لحالهم لأنهم انحرفوا عن الموضع الصحيح للعقل البشرى ، ولكنهم مهما يكن من أمرهم يسلمون بوجود الهدف المثالى للحياة وهم قد يقتربون من العلماء ويعطفون على جهودهم ، أما الذين يزرون بالعلم ويزدرون الشعر ويحتقرون الفضيلة لأن روحهم الوضيعة لا تفهم سوى الأشياء الفانية فهؤلاء لا شأن لنا معهم،وهم من عالم غير عالمنا،ولا يستحقون أن ندخلهم فى زمرة بنى الإنسان ، لأنهم مجردون من الموهبة التى تميز الإنسان ، وهم الملحدون حقاً لأن الملحد هو السطحى الذى لا يبالى بغير مصلحته وإشباع شهواته ، والمستقبل مع هؤلاء الذين ينظرون إلى الحياة نظرة جدية ويرجعون إلى الأساس الخالد للحق ، وهو الطبيعة الإنسانية ، وستظل الإنسانية دائماً جادة مؤمنة متدينة ، والحمقى الطائشون الذين لا يصدقون بشىء لن يكون لهم المكان الأول بين البشر ،والثقافة الفكرية والبحوث النظرية وبالاختصار العلم والفلسفة تملك أحسن الضمانات ، وهى حاجات الطبيعة البشرية نفسها ، فالإنسان لن يعيش بالخبز وحده ، والبحث النزيه عن الحق والجمال والخير وتحقيق العلم والفن والآداب حاجة من ألزم حاجات النفس كحاجة الجائع إلى الغذاء والظمآن إلى الماء .

وليس من الخطأ كل الخطأ أن يطلق اسم العلم على ما يسمى فى العادة فلسفة، ويقول رينان إنه يروقه أن يلخص حياته فى كلمة واحدة وهى أنه يتفلسف ، ولكن لما كانت لفظة فلسفة فى استعمالاتها الدارجة تدل على جانب جزئى من الحياة الداخلية وهو الحياة الذاتية للمفكر المتفرد فانه لذلك يفضل استعمال كلمة « المعرفة » حينما يأخذ بوجهة نظر الإنسانية ، وعنده أنه سيأتى اليوم الذى يغيب فيه الإيمان من نفوس البشر وتحل محله المعرفة ، وستعرف الإنسانية حينذاك الأشياء

المعنوية كما تعرف الأشياء الطبيعية المادية ، ولا تترك حكومة العالم للمصادفة والدسائس وإنما تخضعها للعقل الذى يقلب الأمور على وجوهها المختلفة ويتخير الخطة المثلى ، وغاية العلم هى أن يعرف الناس قانونه وغايته وأن يبصرهم بالمعنى الحقيقى للحياة ، وأن يفيد من الفن والشعر والفضيلة وكل ما يجعل للحياة قيمة .

وقد نسأل هل يستطيع العلم أن يقوم بكل هذه الأمور العظيمة المدهشة ؟ ويرد رينان على هذا التساؤل بقوله إنه إذا عجز العلم عن القيام بذلك فليس هناك شىء يستطيع أن يقوم بها ،وتظل الإنسانية طوال الآباد جاهلة معنى الأشياء ، وإذا كانت الأديان قد استطاعت أن تؤثر تأثيراً صالحاً فى سير الإنسانية فماذلك إلا لأنها كانت مشوبة بالعلم أى بممارسة العقل البشرى .

وإذا نظرنا إلى ما أنجزه العلم دون أن ننظر إلى المستقبل سألنا أنفسنا هل يستطيع العلم أن ينهض بالبرنامج الذى أشير إليه ؟ إن أكثر ما قام به العلم حتى العهد الحديث هو الهدم ، فقد جرد الطبيعة من سحرها ولغزها وأحل الحساب والقياس حيث كان الخيال يبث الحياة وينطلق حراً ، وقضى على تلك الأساطير والخرافات الشعرية التى كانت تنعم بها الناس ، وأفقدهم الإيمان المريح الذى لا يمكن أن يقوم مقامه شىء آخر فى النفوس ، وأين الرجل الذى بعد أن أسلم قياده للعلم لم يلعن اليوم الذى ولد فيه فكرياً والذى لم يحن إلى بعض الأوهام الأثيرة المفقودة ؟ ولكن هل معنى هذا أن العلم يجرد الحياة من ألوانها ويعصف بالأحلام الحسان ؟

لو كان العلم كذلك لكان شراً من غير شك ولكنه ضرورة لا نلوم من أجلها أى إنسان ، وضيق بعض الطوائف بالعلم مما يضحك لأنه يدل على أنها تتوهم أن هناك سبيلا آخر لتقدم الإنسانية ، وكأن الإنسان حر فى اختيار الاعتقاد بما يحبه ويؤثره ومن المستحيل أن نمنع العقل من تناول كل ضروب الاعتقاد ، وهو مرغم على إعلان أنها لا تكون الحق المطلق ، والعلم يقضى على الأوهام والأحلام ليحل محلها حقائق أسمى منها ، ولو كان العلم سيظل حيث هو لكان علينا أن نخضع لأحكامه ونأسف على أنه هدم ولم يبن وأيقظنا من نوم مريح دون أن يلطف أثر الواقع فى نفوسنا ، ولكن ما أعطاه لنا العلم لا يكفينا ، ولو أن القليل من العلم خير من الكثير من الأوهام والأخطاء ، وإذا نظرنا إلى الحقائق التى أكدها العلم فى تاريخ الشرق القديم وجدناها *قليلة بالقياس إلى الأساطير والخرافات الكثيرة الذائعة* ، ولكن العقل الناقد يضحى بالأحلام المحبوبة ، والقليل المعروف من العلم سيزداد وينمو ، والعلم يحلل الأشياء ويشرحها ويفقدها بذلك جمالها ، ولكن هذا التشريح والتحليل يصلان بنا إلى معرفة جمال أسمى ونظام أعلى لا يصل إليه الاختبار السطحى والمشاهدة العاجلة ، والعالم الواقعى الذى يكشفه لنا العلم أسمى من العالم الخيالى الذى تلفقه لنا الأوهام أو يخلقه لنا الخيال ، والعلم سيتابع تقدمه دون أن يتردد فى اكتساح ما يعترض طريقه ، ومن الخير أن نفسح له الطريق ونزيل من أمامه العقبات .

ومن الخطأ النظر إلى العلم باعتباره مجرد وسيلة لاشباع حب الاستطلاع أو إرضاء غرور الإنسان ، كما أنه من الخطأ اعتبار الأدب ملهاة وتسلية ، والهواة قد يؤدون خدمات للعلم ، ولكنهم ليسوا علماء ولا فلاسفة ، لأنهم يلتمسون فى العلم المتعة كما يسعى صاحب المصنع وراء الربح ، والأدب أو الشعر أو العلم الذى يقصد به التسلية ليس من حقه أن يدعى أدباً أو شعراً أو علماً .

وغاية الإنسانية هى تحقيق أسمى ثقافة إنسانية ممكنة أى أكمل دين عن طريق الفلسفة والفن والآداب والعلم قبل كل شىء وفى إنجاز بالوسائل جميعها الكفيلة بتحقيق المثل الأعلى الكامن فى طبيعة الإنسان، ولا يمكن

تحقيق هذه الغاية إذا ظلت الحضارة محصورة فى عدد قليل من الناس مهما تبلغ من السمو ، وسنصل إلى هذه الغاية حينما تصبح الإنسانية جميعها على حظ وافر من الثقافة ، ولكل إنسان الحق فى الوصول إلى هذه الديانة الحقة ، ومعنى ذلك أن كل إنسان يجب أن يجد فى البيئة التى يولد بها الوسائل الكفيلة بتمكينه من بلوغ الكمال ، وهذا الكمال يستلزم درجة معينة من المستوى المادى المناسب ولذلك يجب أن يوفر للناس ما يفى بحاجاتهم .

مختارات من الكتاب

يقول رينان فى المقدمة « كان لسنة ١٨٤٨ تأثير بالغ فى نفسى ، وحتى ذلك الوقت لم أفكر قط فى المشكلات الاجتماعية ، وهذه المشكلات التى بدأت من الأرض وأخافت الناس استولت على تفكيرى وأصبحت جزءاً من فلسفتى . . وقد شعرت بالحاجة إلى أن ألخص فى مجلد عقيدتى الجديدة التى حلت فى نفسى مكان الكاثوليكية المتهدمة ، واستغرقت كتابة هذا الكتاب الشهرين الأخيرين من سنة ١٨٤٨ والأشهر الأربعة الأولى من سنة ١٨٤٩ وكان حلم الشاب البرئ ولكن الطموح هو أن يقدم هذا الكتاب الضخم للطبع ، وفى ١٥ يوليو سنة ١٨٤٩ أعطيت فصلا منه لمجلة الفكر الحر ومعها تعليق مفاده أن الكتاب سيظهر بعد أسابيع قلائل وكان هذا إسرافاً فى الغرور ، وفى الوقت الذى كتبت فيه هذه السطور فكر المسيو ڤيكتور ليكلارك فى أن يعهد إلى مع صديقى شارل داريمبرج بمهمة البحث فى مكتبات إيطاليا العامة عما يتصل بتاريخ فرنسا الأدبى وبرسالة كنت بدأت كتابتها عن مذهب ابن رشد ، وهذه الرحلة التى استغرقت ثمانية أشهر أثرت فى عقلى تأثيراً بالغاً ، فالجانب الفنى للحياة الذى كان حتى ذلك الوقت لا يشغل مكاناً فى تفكيرى كشف لى روعته وبهجته .

ونوع من النسمات الليلية أ احت نفسى ، واختفت الأحلام التى راودت نفسى سنة ١٨٤٨ إذ استبان لى أنها غير ميسورة التحقيق ، وصرت مدركاً للضرورات التى يحتمها المجتمع الإنسانى ، واستسلمت لتلك الحالة التى لا يجئ فيها مقدار صغير من الخير إلا محفوفاً بشر كثير لا مفر منه ، والتى فيها نستخرج كمية لا تكاد يحس بها من العطر من مقدار ضخم من المواد الفاسدة .

ورضت نفسى على قبول الواقع ، وحينما عدت من رحلتى وتناولت الكتاب الذى كتب منذ إثنى عشر شهراً وجدته غير خال من القسوة والتشدد فى الاعتقاد والطائفية والصلابة .

وكان تفكيرى فى صورته البدائية ملقى على كتفى كحمل بارز من كل النواحى ومتشابك فى كل جانب وكانت أفكارى الشديدة التحكم بحيث لا تصلح للتحدث عنها لا تزال غير صالحة لنشرها مجموعة ، وألمانيا التى كنت تلميذاً لها بضع سنوات جعلتنى على مثالها وذلك فى نوع من الإنتاج لم تلمع فيه ، وهو تأليف الكتب ، واقتنعت بأن القراء الفرنسيين سيجدون الكتاب غير مستساغ ولا مقبول .

واستشرت أصدقاء عديدين وبخاصة أوغسطين تيرى الذى كان يعاملنى كولده ، وقد نصحنى هذا الرجل الفاضل بأن لا أبدأ حياتى الأدبية بهذا الحمل الثقيل فوق رأسى ، وتوقع له الاخفاق التام عند جمهرة القراء ، وأشار على أن أتقدم شيئاً فشيئاً ، وأن أسهم فى تحرير مجلة العالمين وجورنال دى ديبا ، وذلك بنشر فصول فى موضوعات مختلفة أخفف فيها من هذه الأفكار التى تخيف القارئ إذا قدمت له مكدسة فى كتاب ، وفى هذه الحالة لا تزعج القارئ جرأة الآراء التى احتواها الكتاب ، والناس فى العادة تقبل جرعات صغيرة مما يرفضون أن يبتلعوه برمته دفعة واحدة .

وبعد ذلك بقليل شجعنى المسيو دى ساسى أن أفعل الشيء نفسه ، وحينما كنت أقرأ عليه الفصول التى كتبتها لاحظت ابتسامته عند سماع أى جملة تتضمن الاحترام أو التلطف .

والانقلاب الذى حدث بعد ذلك بقليل أكد العلاقات بينى وبين مجلة العالمين والجورنال دى ديبا لنفورى من هؤلاء القوم الذين قابلوا بالابتسامات الساخرة علامات الحزن التى بدت على المواطنين الأمناء ، فى اليوم الثانى من ديسمبر ، وشغلت بدراسات خاصة وبالسفر وبكتابى عن أصول المسيحية ولم يترك لى ذلك وقتاً للتفكير فى غيرها مدة خمس وعشرين سنه ، وصممت على أن تقدم أصول الكتاب للطبع بعد موتى وأنه بذلك يدخل السرور على قلة مختارة من المستنيرين ، وربما ينجح فى توجيه التفات العالم الذى يحتاج الموتى إليه كثيراً فى ذلك التنافس غير المتساوى الذى يفرضه عليهم الأحياء فى هذا الصدد .

ولما تجاوزت حياتى الأمد الذى كنت أتوقعه لها اعتزمت نشر الكتاب ، واستهوانى الأمل فى أن بعض الناس ستقرأ هذه الصفحات القديمة الأمينة وتجد فيها ما يفيدها ، وأن الجيل الناشئ بوجه خاص الذى يبدو لى أنه ليس واثقاً من الطريق الذى يسلكه سيسره أن يرى كيف واجه نفسه شاب جد صريح وجد مخلص ، والشبان يؤثرون مؤلفات أمثالهم من الشباب » .

وفى الفصل الثالث والعشرين يتحدث رينان قائلا « فى ذات يوم زرت ذلك القصر الذى تحول إلى متحف والذى كتب على واجهته بروح الاختيار الواسع الحدود « لكل مفاخر فرنسا » وطفت برواق المعارك وقاعة المارشالات وقاعات الغزوات المختلفة ، ورأيت تتويج الملوك والأباطرة والحفلات الملكية والاستيلاء على المدن والأمراء والسادة العظام ووجوهاً عليها مظاهر الحماقة أو القحة ، وفجأة سألت نفسى « أين مكان النبوغ » فهنا رجال ولدوا للعظمة مختالون ليس لهم أفكار ولا أخلاق ولم يفعلوا شيئاً لخير الإنسانية ، ولكن أين رواق القديسين ورواق الفلاسفة ورواق الشعراء ورواق العلماء ورواق المفكرين ؟ إنى أرى لويس الرابع عشر وهو ينشئ ما لا أدرى من نظام النبلاء ولا أرى فنسنت دى بول وهو ينشئ نظام البر الحديث ، وأرى حوادث البلاط التى تتفاوت قلة أهميتها ولكنى لا أرى أبيلار فى وسط تلامذته يبحث مشكلات اليوم على جبل سينت جانفييف ، وأرى قسم ساحة التنس ولا أرى ديكارت وهو متوار فى حجرته يقسم إنه لا يترك بحثه حتى يكشف الفلسفة الحقيقية ، وأرى الوجوه الدالة على الفظاظة والسوقية والتى ليس فيها أثر للمثالية ولا أرى جيرسون وكالفن وموليير وروسو وفولتير ومنتسكيه وكوندرسيه ولافوازييه ولابلاس وشينييه ، وهناك بوسويه وفينيلون ولكن بوصفهما من رجال البلاط لا بوصفهما من النابغين ، فهل ما فعله روسو ومنتسكييه لمجد فرنسا أقل مما فعله أمثال هذا القائد المغمور أو ذلك الرجل من حاشية الملوك الذين نسيت أسماؤهم منذ زمن طويل ؟ فقلت لنفسى لقد قضى الأمر وحرم النبوغ من ميراثه ، ولكن لا . . . فان فوق الشرفات المتساوية النسق فى متحف القصر يرتفع البناء الفخم المتوج بشارة المسيح ، فادخل وخبرنى هل هناك فخار يعادل فخار هذا الجالس هناك ، ونابليون الذى كان اسمه يصنع المعجزات ليس جالساً على عرش فوق الهيكل فشكراً لله ! إن المكان الرئيسى محفوظ للنبوغ ، لقد كان القصر للآخرين أما هو فله المعبد .

وفخر النبوغ هو المجد الحقيقى فى نظر الفيلسوف ، ومن المسموح به أن نؤمل أن الفلاسفة والعلماء سيرثون المجد الذى اضطرت الإنسانية فى أوقات الوحشية والصراع أن تخص به المغامرات الحربية ، ولا أستطيع أن أوافق على تلك المحاولة المبتذلة لانتقاص الغزاة الفاتحين ، ولا بد أن يكون الإنسان سطحى العقل ليرى فى الإسكندر رجلا ملتاث العقل خرب آسيا ، فالحرب

والغزوات ربما كانت فى الأزمنة السالفة وسيلة التقدم ، ولم تكن هناك وسيلة أخرى لتقريب البشر بعضهم من البعض وتحقيق وحدة الإنسانية ، وماذا كانت تكونه الإنسانية لولا غزوات الإسكندر وفتوحات الرومان ؟ ولكن حينما يسود العقل فى الدنيا يصبح أعظم الرجال هو الذى قدم أكبر خدمة للأفكار والذى برز فى البحث والذى تفوق فى الكشف ، ومن بادئ الأمر كان للموهبة والنبوغ القيادة فى كل شيء (المسيحية ، والحروب الصليبية والاصلاح والثورة) ومع ذلك ظل النبوغ متواضعاً غير مفهوم ومضطهداً ، ونابليون لم يقم الدنيا ويقعدها مثل لوثر وبرغم ذلك ماذا كان لوثر ط ال حياته ؟ كان راهباً فقيراً مشلوحاً من وظيفته لم يستطع الفرار من أعدائه إلا لأن بعض صغار الأمراء راقهم أن يضعوه تحت حمايتهم ، وإذا كان هناك شيء يثبت قوة الفكر الصميمة الكامنة فى العقل البشرى فهو أنه برغم ما يعانيه المفكرون من عنت الحياة حتى فى العصر الحاضر فانه لا يزال هناك رجال يقبلون أن يقفوا حياتهم فى نزاهة على طلب الحق ، وحينما يفكر الإنسان فى أن الحركة الفكرية جميعها التى تمت إلى يومنا هذا قد قام بها رجال بائسون معذبون أرهقتهم المحن الداخلية والخارجية وأننا نحن أنفسنا نحافظ على تلك التقاليد بقلب ملتاع وفى وسط المخاوف والآلام أقول حينما نفكر فى ذلك كله يزداد احترامنا للطبيعة الإنسانية القادرة على طلب المثالى بمثل هذه الجهد المبذول .

ميديا ليوربيديس

بقلم
الدكتور ابراهيم سكر
بكلية الآداب بجامعة عين شمس

يعتبر يوربيديس Euripides أول شاعر مسرحي تراجيدي صوّر الحياة وما يجرى فيها من أحداث تصويراً واقعياً ، كما صور شخصيات مسرحياته كما هي، لا كما ينبغي أن تكون (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٦٠ ب ٣٤) ؛ وهذا ما يميزه عن زميليه أيسخيلوس Æschylus وسوفوكليس Sophocles اللذين صورا الشخصيات تصويراً سامياً بعيداً عن الواقع . وهذا التباين يرجع فى الواقع إلى الظروف التى أحاطت بكل منهم ، فايسخيلوس كان يمثل عقلية المحاربين القدماء المتدينين الذين انتصروا على الفرس فى ماراثون وسلاميس بفضل آلهتهم ، وسوفوكليس كان يمثل عصر بركليس الذهبي وهو وسط بين القديم والحديث ، أما يوربيديس فهو شاعر أثينا الحديثة ، أثينا التى أصبحت المركز الأول للمدنية والعلم والفلسفة، أثينا التى أصبحت حدائقها وميادينها مسرحاً للمساجلات الخطابية والمناقشات العلمية والفلسفية بين شبابها الذى أصبح مولعاً بدراسة الخطابة والبلاغة والفلسفة .

لقد اختلف الرواة فى تحديد تاريخ ميلاد يوربيديس فذهب البعض إلى أنه ولد فى صيف عام ٤٨٠ ق . م يوم النصر العظيم فى موقعة سلاميس ، ذلك النصر الذى أنقذ الإغريق من الغزو الفارسى المدمر وحفظ للعالم كله حضارة لا تدانى وتراثاً ليس له نظير ؛ كما ذهب البعض الآخر إلى أن ميلاده كان فى عام ٤٨٥ ق . م وهو العام الذى أحرز فيه ايسخيلوس الجائزة الأولى لأول مرة فى المسابقة المسرحية . ولكنا لا نستطيع أن نرجح كفة أحد الرأيين على الأخرى ، فقد اعتاد الرواة فى الأزمان القديمة أن يربطوا ميلاد أعاظم الشخصيات ببعض الأحداث التاريخية الهامة .

ولد يوربيديس فى ضاحية فليا Phlya التى تبعد حوالى ٦٠ ميلا شمال شرق أثينا ، ونشأ فى بيت على جانب كبير من النبل والثراء، فقد كان أبوه منيسارخوس Mnesarchos تاجراً من أغنياء الطبقة الوسطى الأثينية ، كما كانت أمه كليتو Kleito من أسرة نبيلة، ولا عبرة لمهاترات أرستوفانيس بشأنها (كان يدعى أنها كانت بائعة خضر λαχανοπωλήτρια) وإلا لما استطاع يوربيديس أن يشترك وهو صبى فى الجوقة التى نظمها الأثينيون لترقص حول مذبح أبوللون الدلفى وكان لا يندمج فى مثل هذه الجوقات إلا أبناء الأشراف ، ولما استطاع أن يتلقى تعليمه على يد المعلم المشهور بروديكوس Prodikos الذى كان يتقاضى

أجراً عالياً ، ولما استطاع أن يكرس كل حياته لفنه الذى كان لا يدرّ إذ ذاك إلا ربحاً ضئيلا ، ولما استطاع أن يكوّن مكتبة ضخمة مليئة بالكتب النادرة .

يبدو أن يوريبيديس قد أثار لأسرته بعض المشاكل منذ طفولته ، فقد تنبأ أحد العرافين لوالده بأن ابنه سيحظى بالإكليل فى المسابقات ، ولم يدر بخلد الوالد أن ابنه سيكون ذا شأن عظيم فى المسابقات المسرحية ، بل ذهب ظنه إلى أن ذلك سيكون فى المسابقات الرياضية ، فدرّبه على ألعاب المصارعة والملاكمة ؛ وفعلا فاز يوريبيديس ببعض جوائز المصارعة ولم يبلغ من العمر السابعة عشرة ؛ وأراد والده أن يسجل اسمه فى قائمة المتسابقين فى الألعاب الأولمبية ، ولكن صغر سنه وقف حائلا أمام تحقيق رغبة والده . كما يبدو أيضاً أن يوريبيديس كان يهوى الرسم فتعلمه وأتقنه، وأنتج — على حد قول بعض الرواة — بضعة رسوم ظلت معروضة فى مدينة ميجارا لمدة طويلة .

لقد نال يوريبيديس قسطاً وافراً من العلم والمعرفة، واستمع إلى كثير من مشاهير العلم والفلسفة واتصل بهم بحبل المودة ، فنشأ محباً للفلسفة، حتى لقد قيل عنه إنه فيلسوف المسرح ، وأثر ذلك يظهر بوضوح فى كثرة الإشارات الفلسفية فى أعماله المسرحية .

ومن ثم فقد كان يوريبيديس جريئاً فى تفكيره لا يبالى الدين ولا التقاليد ، يفكر تفكيراً حراً إلى آخر حدود الحرية ، قصده الحق وإصلاح المجتمع ومحاربة مفاسده ، لا يرده عن ذلك كثرة حساده وناقديه أو سخط مواطنيه عليه وبخاصة النساء . فالآلهة وما يأتون به من أعمال ما هى فى نظره إلا مجرد أوهام أسطورية من نسج خيال الشعراء ، ومن هنا كانت مهاجمته للآلهة حتى لقد اتهم بالالحاد ، ولكن هذا الإلحاد لم يكن فى الواقع إلا تنزيهاً للآلهة عن كل قول أو فعل لا يتفق وجلالها وقدسيتها . وبالرغم من أن يوريبيديس كان يتفق مع ايسخيلوس فى أن وظيفة الشاعر الحق هى خلق المواطن الصالح ، إلا أنه كان يختلف معه فى وسيلة التوجيه . (قارن المساجلة التى عقدها أرستوفانيس بين كل من ايسخيلوس ويوريبيديس فى مسرحية الضفادع) فلم يكن من رأى يوريبيديس الاكتفاء بذكر الفضيلة والثناء على الأفاضل وإخفاء الإثم وعدم إذاعة الشرور ، بل كان ينادى بضرورة عرض الخير والشر ، فكان لا يتحرج من التعرض لكل نقائص البشرية يتناولها بالنقد والتحليل ، كما أنه لم يترك أى نموذج بشرى دون عرض وتحليل فى دراسة سيكلوجية عميقة ، فكشف عيوب المجتمع وعرض أمام مواطنيه نقائصهم . فليس بغريب إذن أن يثور ضده معاصروه ويتهموه بكل ألوان الاتهامات من إلحاد وشراسة وتفاهة فى التفكير ، وليس بغريب أيضاً أن يكون أقل كتّاب التراجيديا المعروفين نيلا للجائزة الأولى ، وأكثرهم تعرضاً لتهكم وسخرية كتاب الكوميديا القديمة وعلى رأسهم أرستوفانيس .

لقد كان يوريبيديس — على عكس سوفوكليس — منطوياً على نفسه ، فلم نسمع له بأى نشاط اجتماعى أوسياسى ؛ اللهمّ إلا ذهابه مرة على رأس بعثة إلى مدينة سيراكوس فى جزيرة صقلية (قارن أرسطو . الخطابة ٢ ، ٦) ولم يكن يتصل إلا بقلة ممتازة من الناس ، وكان يمضى معظم وقته إما بين كتبه التى تزخر بها مكتبته ، وإما فى كهف يطل على البحر فى جزيرة سلاميس حيث ينصرف لكتابة مسرحياته . (قارن أوليوس جيلليوس ، الليالى الأتيكيه ، ١٥ ، ٢٠) لذلك فنحن لا نعرف عن حياته الخاصة إلا بعض الروايات التى كان يتناقلها الرواة معتمدين فى ذلك ، فى معظم الأحيان، على ما كتبه عنه حساده ومنافسوه وعلى ما لصقه به كتاب الكوميديا . ونحن طبعاً لا نستطيع قبول كل ما تقوله هذه الروايات ، فقد جاء مثلا فى مسرحية « ثيسموفوريازوساى » Thesmophoriazusae

أن النساء اجتمعن فى عيدالثيسموفوريا Thesmophoria واتفقن على قتل يوربيديس لأنه فضحهن فى مسرحياته؛ ولكن الأمر انتهى بينه وبينهن بعقد معاهدة سلام ووئام ؛ ومن العجيب أن يتناقل الرواة موضوع هـذه الكوميديا التى كتبها أرستوفانيس على أنه حقيقة وقعت بالفعل . (قارن أوليوس جيلليوس ، المرجع السابق) تروى إحدى هذه الروايات أنه تزوج مرتين خانته الأولى فطلقها وجاءت الثانية أسوأ من سابقتها . ولعل سبب انتشار هذه الرواية يرجع إلى ما كان يتخيله معاصروه من أن يوربيديس كان يكره النساء لما كان يلقاه منهن فى بيته فصورهن فى أبشع صورة ، وبخاصة شخصية فيدرا فى مسرحية هيبوليتوس . والحقيقة أن يوربيديس قد تعمق فى فهم النفس البشرية وبخاصة المرأة فلم يصور منها جانب الشر فقط وإنما صور أيضاً الجانب الخير فيها ، وشخصيتا الكستيس وإفجينيا خير دليل على ذلك . وتروى رواية أخرى أنه كان ليوربيديس ثلاثة أبناء أصغرهم يسمى يوربيديس على اسم أبيه وكان يحترف مثله مهنة كتابة الشعر الدرامى . وتذهب رواية ثالثة إلى أن جزءاً من كتاباته كان من عمل سقراط ، ولعل المقصود هو أن يوربيديس كان يهتم بالفلسفة وأن مسرحياته كانت مليئة بالأفكار الفلسفية .

ويبدو أن يوربيديس قد ضاق ذرعاً بحساده وناقديه ، وحزن لتفضيلهم أعمال صغار الشعراء على أعماله أكثر من مرة ، فترك أثينا فى أواخر أيامه وهاجر أولا إلى ماجنيسيا Magnesia حيث أكرمت وفادته وأعفى من الضرائب ، ثم إلى مقدونيا تلبية لدعوة ملكها أرخيـلاوس Archelaus الذى احتفى به وأنزله على الرحب والسعة . لقد وجد يوربيديس فى مقدونيا جواً شاعرياً فحسن مقامه وبدأ فى كتابة ثلاث مسرحيات ، ولكن القدر لم يمهله ليتمها ، فأتمها وتقدم بعرضها ابنه الأصغر ، وكانت هذه المسرحيات هى باكخاى Bacchae أى عابدات باخوس ، والكمايون Alcemaeon ، وإفجينيافى أليس Iphigenia in Aulis

توفى يوربيديس باجماع معظم المؤرخين والنقاد فى عام ٤٠٦ ق . م ودفن فى مقدونيا بالقرب من وادى أريثوسا Arethusa . وقد حزن عليه الملك حزناً بالغاً وأقام له قبراً فخماً ؛ كما كان لنبأ وفاته وقع أليم فى أثينا ، فلبس سوفوكليس هو وأفراد فرقته رداء الحداد عند تقديمه أول عرض مسرحى بعد وصول هذا النبأ الأليم ، وحاول الأثينيون استرداد رفاته من مقدونيا ، ولما لم يحقق لهم الملك أرخلاوس رغبتهم ، أقاموا تخليداً لذكراه قبراً خاوياً Cenotaph فى الطريق بين أثينا وبيريه وكتب عليه رثاء مؤثر . وهنا أيضاً لم يدخر الرواة وسعاً فى خلق بعض الروايات حول موته ، فقد ذهب البعض إلى أن كلاب الصيد قد هاجمته ومزقته بينما كان فى رحلة صيد مع الملك فى الغابات ، وأضاف البعض الآخر أن ذلك قد حدث بتدبير بعض الحساد من شعراء البلاط الذين رشوا العبد القائم على أمر الكلاب ليطلقها عليه .

لقد بدأ يوربيديس الكتابة للمسرح وهو فى حوالى الثامنة عشرة من العمر (انظر أوليوس جيلليوس ، المرجع السابق) ولكنه لم يسمح له بتقديم أعماله فى المسابقات المسرحية قبل عام ٤٥٥ ق . م وهو فى حوالى الثلاثين من عمره ، حيث كانت مأساة « بنات بلياداس » Peliades إحـدى المسرحيات التى قدمت للعرض فى تلك السنة ولم يفز هذه المرة إلا بالجائزة الثالثة . (انظر نورود . التراجيديا الأغريقية ص ١٧) ومنذ ذلك الوقت حتى وفاته لم يتوقف يوربيديس عن الكتابة رغم كثرة حساده وناقديه ، ورغم كراهية معاصريه له ، ورغم قلة عدد المرات التى نال فيها الجائزة الأولى ؛ فهو لم يحظ بهذا الشرف إلا أربع مرات فى حياته والمرة الخامسة كانت بعد وفاته عندما تقدم ابنه بعرض

مسرحياته التى كتبها فى مقدونيا . لقد كتب يوربيديس أكثر من مائة مسرحية ما بين تراجيديا ومسرحية ساتوريه ، وصلنا منها ثمانى عشرة تراجيديا ومسرحية ساتورية واحدة . وقبل أن نتناول بعض هذه المسرحيات بالعرض والتحليل ، يجدر بنا أن نتحدث قليلا عن مميزات فن يوربيديس وعن التجديدات التى أدخلها على فن كتابة المسرحية .

بالرغم من أن يوربيديس لم يدخل أى تجديد ملموس على فن كتابة التراجيديا من ناحية الشكل، واتبع القواعد المسرحية التى ابتدعها سلفاه أيسخيلوس وسوفوكليس ، إلا أنه غير مضمون التراجيديا تغييراً جذرياً . فتراجيديات يوربيديس قديمة فى إطارها المادى وجديدة كل الجدة فيما عدا هذا الإطار ؛ فهى جديدة فى رسم الشخصيات وفى مظهر ملابسها وأزيائها ، وجديدة أيضاً فى الأفكار والمناقشات التى تجرى على لسان هذه الشخصيات . كان الكاتب المسرحى يستمد موضوعات تراجيدياته فى معظم الأحيان من الأساطير القديمة ، وقد اتبع يوربيديس هذا النهج أيضاً ، ولكنه كيّف هذه الأساطير لروح العصر الذى كان يعيش فيه ، وأدخل عليها من التعديلات ما يلائم غرضه ؛ فاهتم بالواقع الذى يكمن بين طياتها ، ومزجها بالمناظر المألوفة ، والحوادث اليومية ، وجعل الأشخاص حقيقيين وعاديين ، واستخدمهم للتعليق الفلسفى على الأحداث ، وأنطق الآلهة بلغة عادية بها الكثير من الاصطلاحات العامية ، وبذلك جرّد الأساطير من جلالها وقدسيتها ، فلم يهتم بتمجيد الآلهة والأبطال الخياليين ، ولكنه اعتنى بوصف الحياة الدنيا التى امتزج فيها الحزن والألم بالسرور والفرح، فجاءت معظم مسرحياته وسطاً بين التراجيديا والكوميديا، وهى ما يطلق عليها الآن اسم تراجيكوميدى Tragicomedy . كان الإنسان هو المحور الأساسى لمعظم مسرحيات يوربيديس ، فكان لا يهتم إلا بتصويره وتحليل نفسيته وتعليل سلوكه وتصرفاته ؛ ونتج عن ذلك أن أتيح له أن يصف الحياة العائلية بما فيها من مودّة زوجية وغيرة وسعادة الأطفال وبراءتهم مما يؤثر فى المتفرج تأثيراً قوياً ، كما أتيح له لأول مرة أن يخصص للحب بكل ألوانه مكاناً كبيراً فى مسرحياته، وكان من قبل يعتبر من العواطف التى لا تستحق أن تعرض على المسرح ، وعلى ذلك فإن مسرحياته قريبة الشبه جداً بمسرحيات العصر الحديث . لقد كان يوربيديس يؤمن بالقدر فى حدود حقيقة واحدة هى أن مصدر كل تصرف إنسانى إنما يرجع أولا وأخيراً إلى طبيعة البشر لا إلى مشيئة الآلهة ؛ كما كان يؤمن بالديمقراطية التى يتساوى فى ظلها الغنى والفقير ، فعبر عن كراهيته للرقّ واهتم بالدفاع عن العبيد لأن الرق يفسد الأخلاق ويجعل العبد جباناً خائناً ؛ وكره الحرب وأحب السلم لأنه كان يعتقد أن شقاء المنتصر لا يقل عن بؤس المهزوم ، فاليونانيون المنتصرون فى حرب طروادة قد لاقوا نكبات جسيمة لا تقل هولا عما أصاب أهل طروادة من ذل وعبودية .

ونظراً لما أدخله يوربيديس على الأساطير من تعديل وتبديل فقد كان مضطراً لإجراء بعض التغيرات فى البناء المسرحى . لقد أصبح كل هم يوربيديس يتركز فى المناظر التمثيلية التى تعرض الشخصيات الرئيسية ، فتضاءل دور الجوقة وأصبحت مجرد أناشيد منفصلة لا تكاد تتصل بالموضوع الرئيسى، حتى لقد صارت مسرحياته لا تقوم على التفاعل بين الجوقة والأشخاص، بل على التفاعل والصراع بين الشخصيات المختلفة ، ومن ثم لم تعد الجوقة تشترك فى الحوار إلا نادراً ولا تعين على تطور الحدث ، بل مجرّد فواصل غنائية بين المشاهد التمثيلية ؛ وهى فى ذلك على عكس سلفيه أيسخيلوس وسوفوكليس ، وعلى عكس ما نادى به أرسطو خاصاً بالدور الذى يجب أن تقوم به الجوقة

(قارن فن الشعر ١٤٥٦ ا ٢٧ : « يجب أن ينظر إلى الجوقة على أنها أحد الممثلين وأنها تؤلف جزءاً من الكل وتعين على تطور الحدث ») ولذلك فإن يوربيديس — وكأنه كان يفكر فى تعويض هذا النقص فى دور الجوقة — قد بذل كل همه فى سبيل تهذيب أغانى الجوقة وصقل لغتها وتجميل أساليبها، وتجويد الموسيقى المصاحبة لها فجاءت أغانى رائعة غاية فى الإبداع .

لقد كان يوربيديس يجد نفسه أيضاً مضطراً فى بعض الأحيان لأن يقدم تفسيراً لبعض المعلومات التى تساعد النظارة على فهم وجهة نظره وعلى تتبع سير الأحداث فى مسرحياته ؛ ومن ثم فقد استخدم لهذا الغرض المقـــدمة Prologue ،وهى ذلك الجزء من المسرحية الذى يسبق دخول الجوقة على المسرح لأول مرة (أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٢ ب١٩) . لقد وجدت المقدمة فى بعض مسرحيات أيسخيلوس وسوفوكليس ، ولكنها عند يوربيديس تتميز بخلوها من العنصر الدرامى ، وبأنها مجرد سرد يجرى على لسان شخص باسم الشاعر يفسر بعض الأشياء التى تعين المتفرج على فهم النقطة التى بدأ الكاتب منها سير الأحداث فى مسرحيته ، ومن هنا جاء المعنى العصرى لكلمة مقدمة Prologue .

لقد تميز فن يوربيديس أيضاً بكثرة استخدام ما يسمى Deus ex machina أى تدخل الآلهة فى نهاية المسرحية لحل عقدة مسرحياته التى كان يستحيل عليه حلها . وإذا جاز لنا أن نجد ما يبرر استخدام يوربيديس للمقدمة ، فليس لتدخل الآلهة على هذا النحو ما يبرره ؛ وقد عاب عليه أرسطو ذلك وقال بأن نهاية المسرحيات يجب أن تستنتج من الأحداث نفسها لا من تدخل الآلهة . (فن الشعر ١١٤٥٤ ب ١) .

أما أسلوب يوربيديس فهو السهل الممتنع ،وقد اعترف بجمال لغته ورقة أسلوبه كل النقاد القدماء بما فى ذلك أرستوفانيس الذى طالما هاجمه فى كثير من مسرحياته . فهو أول من ابتدع أسلوباً غير مزخرف تكثر فيه الكلمات العادية ولكنها مرتبة ترتيباً يسمو بها إلى ذروة البلاغة . (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٨ أ ٢٠ — ١٤٥٨ ب ٢٥) وبذلك خلص التراجيديا من العبارات الرنانة والألفاظ الضخمة والكلمات الثقيلة وتجنب الثرثرة والمهاترة والغموض والإبهام ، وقدم على المسرح مناظر من الحياة الواقعية وشخصيات تتكلم بلغة مفهومة . (قارن أرستوفانيس : الضفادع ، الموازنة بين أيسخيلوس ويوربيديس) . ومن ثم فقد ذاع صيت يوربيديس فى أواخر أيامه ، وأصبح من أعظم الشعراء، وأصبحت أشعاره أكثر الأشعار ذيوعاً وانتشاراً لا فى أثينا فحسب بل فى كل العالم الإغريقى ، كما أصبح أحب شاعر إلى الأجيال المتعاقبة والنموذج الذى يحتذيه الشعراء فى كل العصور والأمصار .

وفيما يتعلق بما بقى لنا من مسرحياته؛ فإن أهم ما يلفت النظر فيها أن معظم أسمائها لنساء هن البطلات اللاتى يدور عليهن محور المسرحيات ؛ وحتى بعض ما كان اسمها لرجل كانت البطولة فيها لامرأة مثل مسرحية « هيبوليتوس » فالبطولة فيها لفيدرا كما سنرى. وعلى أية حال فإننا لا نستطيع أن نتناول فى هذا المقال كل المسرحيات بالعرض والتحليل ، وإنما سنكتفى بتسع تراجيديات كانت — لأهميتها — تدرس لطلبة المدارس فى العالم القديم ، وبالمسرحية الساتورية لأنها الوحيدة التى بقيت لنا من هذا اللون من المسرحيات .

تعتبر مسرحية «الكستيس» Alcestis — Ἄλκηστις فى رأى معظم النقاد أقدم ما وصلنا من أعمال يوربيديس (انظر روز ، الأدب الإغريقى ص ١٨٠ ؛ نورود ، التراجيديا الإغريقية ص ١٨٦) وكانت تكون الجزء الرابع من الرباعية Tetralogy التى قدمها للعرض فى مسابقة عام ٤٣٨ ق . م . أى أنها حلت محل المسرحية

الساتورية التى تعوّد الشعراء تقديمها بعد ثلاث تراجيديات ؛ وهذا يؤيد الرأى القائل بأن يوريبيديس كان يكره تقديم المسرحيات الساتورية . (قارن روز ، المرجع السابق ص ١٩٩) وتتلخص أحداث هذه المسرحية فى أن أدميتوس Admetus ملك تساليا قد تحدد لموته لحظة معينة حان حينها ، ولكن الإله أبوللون Apollon استطاع استمالة إله الموت « ثاناتوس » Thanatos بأن يتركه يعيش لو قبل أحد غيره أن يموت بدلا منه ؛ وعبثاً حاول أدميتوس إقناع أبيه وأمه بأن يتنازلا له عن البقية الباقية من عمرهما دون جدوى ؛ أما زوجته الكستيس فقد وافقت على أن تحل محله فى الذهاب إلى العالم الآخر ، ولكن البطل هيراكليس Heracles الذى كان قد نزل ضيفاً على أدميتوس فأكرم وفادته رغم حزنه على وفاة زوجته ، استطاع إعادتها إلى عالم الدنيا بعد معركة دارت بينه وبين إله الموت ؛ وتنتهى المسرحية بفرح أدميتوس بعودة زوجته ، وتعليق من هيراكليس على كرم الضيافة ، وتعجب الجوقة من غموض تصرفات الآلهة .

إن من الصعب علينا إدراك هدف يوريبيديس من كتابة هذه المسرحية ، ولعله تعمد عرض الأسطورة ليشكك الأثينيين فى صحتها ، أو ليلفت نظرهم إلى أن هذه الأسطورة ، التى تعلى من شأن خلق المرأة باعتبارها خير صديق لزوجها ، لم تدرك أن الزوج الذى يقبل مثل هذه التضحية لهو من أحط المخلوقات . لقد قال بعض النقاد بأن هذه المسرحية كوميديا أقرب منها تراجيديا ، وقال البعض الآخر بأنها مسرحيه ساتورية ؛ وساعدهم على ذلك نهايتها السعيدة وأنها حلت محل المسرحية الساتورية فى الرباعية التى قدمت فى ذلك العام ، والواقع أنها ليست مسرحية كوميدية ولا مسرحية ساتورية فليس بها ساتيرز ولغتها سامية لا تحتوى على ألفاظ بذيئة أو نكات فاضحة ؛ ولكنها أيضاً ليست تراجيديا بالمعنى الصحيح ، وإنما هى مسرحية منزلية يمتزج فيها الجد بالهزل فى صورة إنسانية صادقة .

ومسرحية هيبوليتوس Hippolytus — Ἱππόλυτος التى عرضت لأول مرة فى عام ٤٢٨ ق . م وفازت بالجائزة الأولى ، تختلف كل الاختلاف فى طابعها عن المسرحية السابقة الكستيس . وتتركز أحداثها — بالرغم من عنوانها — حول شخصية نسائية هى فيدرا Phaidra التى وقعت فريسة للغريزة الجنسية فسيطرت عليها سيطرة تامة . فالمسرحية إذن تعالج مشكلة سيكلوجية بحتة . لقد وقعت فيدرا ، زوجة ثيسيوس Theseus ملك أثينا ، فى هوى ابن زوجها المسمى هيبوليتوس ، وملك عليها حبها كل مشاعرها ولم تستطع رغم عفتها وطهارتها أن تقاومه أو أن تخفيه . وقد تعمق يوريبيديس فى دراسة الصراع الرهيب الذى دار بين مشاعرها المتضادة . أما هيبوليتوس فهو ، كما صوره يوريبيديس ، على العكس من فيدرا ، عذرى الروح παρθένον ψυχὴν ἔχων (المسرحية ، ١٠٠٦) عفيف النفس ينفر من الغريزة الجنسية . لذلك فإنه حين يعلم بذلك الحب يثور عليها ويلعنها ويسخط عليها ويزدريها ، فلا تملك إلا أن تنتحر ، ولا تنسى أن تنتقم ممن أهان كبرياءها وأذلها وازدرى حبها ، فتترك رسالة لزوجها تتهم فيها ابنه بأنه قد راودها عن نفسها فأبت وفضلت الانتحار . فالمسرحية تصوير للصراع بين العاطفتين المتضادتين الشهوة والعفة . ويعمل يوريبيديس على إبراز هذا التباين بين شخصيتى فيدرا وهيبوليتوس بإظهار الإلهتين أرتميس وأفروديت ، رمزى العفة والشهوة ، فى مقدمة المسرحية وختامها ، ليقدما نوعاً من التعليق الرمزى على مجرى الحوادث وعلى الشخصيتين المتناقضتين فيدرا وهيبوليتوس . ويقف الملك ثيسيوس ، الزوج والوالد ، بين هاتين الشخصيتين مضطرب العقل مشتت العواطف لا يستطيع الحكم على الأحداث أو

الأشخاص ؛ فهو ، حين يلوذ ابنه بالصمت إجلالا له هو نفسه وحفظاً لعهد قطعه على نفسه بعدم البوح بالسرّ، يسارع بتصديق كلام زوجته ويصب على ولده اللعنة التى أودت به إلى حتفه . وعلى ذلك فإنه يمكننا القول بأنه على الرغم من أن يوربيديس قد خص فيدرا بأكبر قسط من الاهتمام ، إلا أن المأساة كانت نتيجة تصارع ثلاثة أنواع متضادة من الشخصيات لكل منها نقطة ضعفها الخاصة . فإن فيدرا قد استولى عليها حبها القاتل فأعمى بصيرتها ، وهيبوليتوس سيطر عليـــه كبرياؤه وبرود روحه ، أما ثيسيوس فكان عاجزاً عن أن يتدبر أى أمر أو أن يعالج أى موقف خارج عن مألوف الحياة العادية .

وتأتى مسرحية هيكوبا Hecuba أو Hekabe Ἑκάβη فى ترتيب ما وصلنا من أعمال يوربيديس بعد مسرحية هيبوليتوس ، فقد عرضت فى عام ٤٢٥ ق . م، وهذه المسرحية أيضاً تصور عاطفة أخرى من عواطف المرأة وهى عاطفة الأمومة ، التى لا تقل أهمية عن عاطفة الحب والغيرة أو أى عاطفة أخرى يجيش بها قلب المرأة . وتتلخص أحداث هذه المسرحية فى أن هيكوبا ، زوجـــة بريام Priam ملك طروادة المدحورة ، قد حطمها الحزن والأسى لسقوط بلادها فى أيدى الأعداء ووقوعها هى وبنات جنسها أسرى فى أيديهم ، وهى الآن مفزَّعة مضطربة لتقديمهم ابنتها بوليكسينى Polyxene قرباناً لروح أخيل Achilles ولكنها تكتشف أيضاً أن أصغر أبنائها المدعو بوليدوروس Polydoros قـــد اغتاله بوليميستور Polymestor ملك ط اقيا ، فتسوء حالها، ويثور ثائرها، وتدفعها عاطفة الأمومة إلى الانتقام من ذلك الوحش الآدمى ، فتلجأ إلى أجاممنون Agamemnon ، وتضرع إليه أن يمكنها من الثأر لقتل ولدها . وبعد تردد من جانب أجاممنون يوافق على ترك حليفه ملك طراقيا لهيكوبا تفعل به ما تشاء ، وذلك إرضاء لابنتها كاسندرا Kassandra سبيه أجاممنون ومحظيته . تتحايل هيكوبا على إحضار بوليميستور هو وأولاده إلى مخيمها ، حيث تفقأ له عينيه هى والطروادیات الأسيرات بعد أن يقتلن أبناءه أمام ناظريه . وتنتهى المسرحية بخروج هيكوبا لتدفن موتاها ، بينما يتبع الأسيرات الطرواديات سادتهم الجدد إلى الخيام انتظاراً لوقت إبحار السفينة .

إن عقدة المسرحية بسيطة للغاية ، وبعض النقاد يرمونها بالضعف، ويرجعون السبب فى اختيارها ككتاب مدرسى إلى سهولة لغتها . (قارن نوروود ، التراجيديا الإغريقية ص ٢١٦) وعلى أية حال ، فإنه يبدو أن يوربيديس ، الذى كان يكره الحروب ، قد أراد بكتابة هذه المسرحية أن يشير إلى النكبات التى تسببها حرب البلوبونيز التى كانت تدور رحاها إذ ذاك . فمأساة هيكوبا كانت نتيجة للصراع المدمر بين الإغريق والطرواديين ، إذ من كوارث الحروب أن يقتل الشباب وتنطلق الشرور والآثام وتنحط القيم الأخلاقية .

أما مسرحيـــة أندروماك Andromache — Ἀνδρομάχη فقد قدمت للعرض فى أوائل حرب البلوبونيز ، (قارن التعليق على سطر ٤٤٥ من المسرحية) وإن كنا لا نعرف التاريخ على وجه الدقة . وأحداثهـــا تدور — مثل مسرحية هيكوبا — حول نتائج حرب طروادة . ويبدو أنها لم تعرض فى أثينا (المرجع السابق) بل ربما كان فى أرجوس ؛ وليس هذا أمراً غريباً ، فقد كانت سياسة أثينا ترمى إلى تكوين حلف بينها وبين دويلات البلوبونيز (قارن أرستوفانيس ، الفرسان ، سطر ٤٦٥ وما بعده) لكى تحد من توسع نفوذ اسبرطة ، وعرض مسرحية كأندروماك فى إحدى دويلات البلوبونيز فيه دعاية ضد اسبرطة ؛ فقد صور يوربيديس فى المسرحية الملك الاسبرطى مينلاوس Menelaos وابنته هرميون Hermione فى صورة بغيضة . وتتلخص أحداث هذه

المسرحية فى أن أندروماك ، أرملة البطل الطروادى هيكتور Hector ، قد أصبحت بعد سقوط طروادة من نصيب نيوبتوليموس Neoptolemos ابن أخيل، وأنجبت منه ولداً اسمه مولوسوس Molossos ولكن فيما بعد تزوج نيوبتوليموس من هيرميون ابنة مينلاوس ملك اسبرطة وهيلين Helen أجمل نساء العالم التى قامت بسببها حرب طروادة . وكان زواجاً غير سعيد ، فاستولت الغيرة على هيرميون فأعدت مؤامرة لقتل أندروماك وابنها . انتهزت هيرميون فرصة غياب زوجها ، الذى كان قد ذهب إلى دلفى ليطلب الصفح والغفران من أبوللون لتطاوله عليه ، وأرسلت فى طلب أبيها ليعاونها على تنفيذ مؤامرتها . أحست أندروماك بما يدبر لها ، فأخفت ابنها فى مكان أمين ، ولجأت إلى مذبح الإلهة ثيتيس Thetis (أم أخيل) بعد أن أرسلت من يستدعى لها بيليوس Peleus الجد الأكبر للطفل ، علّه يستطيع انقاذها من محنتها . ولكن مينلاوس استطاع أن يكتشف مكان الطفل قبل وصول بيليوس ، ووعد أندروماك بترك الطفل إن هى خرجت من المذبح واستسلمت للموت ، فتخرج إبقاء على حياة ولدها ، ولكنه كان وعداً كذباً . يصل بيليوس فى الوقت المناسب لينقذ أندروماك وطفلها ويصحبهما معه إلى قصره ، بعد أن يشبع مينلاوس من قارص الكلم ما يضطره إلى العودة إلى بلاده . ترى هيرميون نفسها وحيدة وقد فشلت حيلتها ، ويستولى عليها الذعر وتنتابها الهواجس لما سيحل بها على يد زوجها عند ما يعود ويعلم حقيقة الأمر ، فيأكل قلبها الندم وتحاول الانتحار ، لولا وصول ابن عمها وخطيبها السابق أورستيس ، الذى يذهب بها بعيداً ، بعد أن يشير إلى أن زوجها نيوبتوليموس لا بد وأن يلقى حتفه لتطاوله على أبوللون . يظهر بيليوس مرة أخرى ليتحقق من خبر هروب هيرميون مع أورستيس . وبعد برهة يدخل رسول ينعى إليه نبأ مقتل نيوبتوليموس فى دلفى بتدبير من أوستيس ، فيبكيه بيليوس بكاء مراً . وتنتهى المسرحية بظهور الإلهة ثيتيس التى تبشر بيليوس بالخلود وتأمر بذهاب أندروماك وابنها إلى مولوسيا Molossia حيث تتزوج من ملكها هيلينوس Helenus ، وتتنبأ بأن ابنها سيصبح ملكاً على مولوسيا وسيخرج من صلبه ملوك يحكمون البلاد حكماً عادلا يسوده الأمن والسلام .

إن مسرحية أندروماك أيضاً تحلل نفسية المرأة، فهى تعرض نموذجين متضادين من النساء أندروماك ، وهيرميون . وقد اعتبر البعض هذه المسرحية من مسرحيات الدرجة الثانية التى ينطبق عليها تعريف أرسطو لهذا النوع بأنه يحتوى على موضوع مزدوج ينتهى بنهاية سعيدة للأخيار ونهاية فاجعة للأشرار . (قارن أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٥٣ أ ٣٠) .

وفى نهاية عام ٤١٦ ق . م دمر الأثينيون الجزيرة الدورية ميلوس Melos ، لا لشىء إلا أنها آثرت الحياد فى النزاع القائم بين أثينا واسبرطة ، الأمر الذى أثار يوريبيديس ودفعه إلى كتابة مسرحية نساء طروادة Τρῳάδες — Troades ، التى قدمت للعرض فى عيد ديونيسيا الكبرى Great Dionysia لعام ٤١٥ ق . م . وهذه المسرحية تشبه المسرحيتين السابقتين هيكوبا وأندروماك فى أنها تعرض نتائج الحروب المدمرة ؛ فهى عبارة عن سلسلة من المشاهد المحزنة التى أصابت نساء طروادة وأطفالها أثناء الحرب وبعدها .

وفى حوالى عام ٤١٠ ق . م تقدم يوربيديس بعرض مسرحية الفينيقيات Φοίνισσαι — Phoenissae ، نسبة إلى أفراد الجوقة ، التى كانت تتألف من مجموعة من الإماء الفينيقيات المكرّسات لعبادة الإله أبوللون، وكن فى طريقهن إلى دلفى ، لولا أن عاقتهن الحرب فى طيبة ، تلك المدينة التى يشعرن نحوها بنوع من التعاطف ، لأن سلفهن الأكبر كادموس Kadmos الفينيقى هو الذى أسسها ؛ لذلك فإن علاقتهن بأحداث المسرحية علاقة سطحية ، فدورهن قاصر على تمثيل دور المشاهدات للأحداث التى تعرض أمامهن . وهذه المسرحية هى أطول مسرحية وصلتنا من كل أعمال كتاب المسرح الإغريقى . وهى تعرض كل النكبات التى حلت بأسرة أوديبوس بعد أن اكتشف الحقيقة وفقأ عينيه ؛ أى أنها تعرض فى وقت واحد أحداث مسرحية سبعة ضد طيبة لأيسخيلوس ، وأنتيجونا وأوديبوس فى كولونى لسوفوكليس .

أما مسرحية أورستيس Ὀρέστης — Orestes التى عرضت فى عام ٤٠٨ ق . م ، فهى ميلودراما تتركز معظم أحداثها حول شخصية البطل أورستيس ، تلك الشخصية المريضة التى أصابها الجنون بعد قتل كليتمنسترا Clytaemnestra وأيجسثوس Aegisthus . لقد نالت هذه المسرحية شهرة فائقة فى العصور القديمة، حتى لقد استمر تدريسها فى المدارس — هى ومسرحيتى الفينيقيات وهيكوبا — حتى العصر البيزنطى . وتتلخص أحداث المسرحية فى أن أورستيس قد أصابه مس من الجنون بعد قتله أمه وعشيقها انتقاماً لقتلهما أباه وتدنيسهما فراش الزوجية ، بينما تقوم أخته الكترا بتمريضه والعناية به ؛ وهما الآن حبيسان فى القصر إلى أن يستصدر مجلس المدينة أمراً برجمهما حتى الموت لارتكابهما تلك الجريمة الشنعاء . يتوسل أورستيس إلى ميلاوس ليدافع عنه فقد فعل ما فعل انتقاماً لمقتل أخيه أجاممنون ، ولكن ميلاوس يراوغ ويخبره بأن أمله فى النجاة مرهون بقرار المجلس ، ويخرج مشيعاً بالاحتقار والازدراء من أورستيس ، الذى يدبر مع الكترا وصديقه بيلاديس أمر الانتقام من ميلاوس لرفضه تقديم المساعدة لهم وذلك بقتل زوجته هيلين ، التى كانت السبب فى كل تلك الأهوال والنكبات . ولكن هيلين تختفى فى ظروف غامضة ، فيقبضون على ابنتها هيرميون ويهددون ميلاوس بقتلها إذا لم يعمل على إنقاذهم ، ويتعقد الموقف فيظهر الإله أبوللون من عليائه (deus ex machina) ليضع حداً لهذه المنازعات فهو يعلن أن هيلين ستصبح إحدى حوريات البحر ، وأن الكترا ستتزوج من بيلاديس وهيرميون من أورستيس ، الذى عليه أن يتقدم للمحاكمة أمام الإلهة أثينا ، حيث سيتولى أبوللون أمر التوفيق بينه وبين أعضاء مجلس المدينة .

إن هذه المسرحية — وكثيراً من مسرحيات يوربيديس الأخرى — تنتهى نهاية سعيدة . ويبدو أن يوربيديس قد أحب فى أيامه الأخيرة ذلك اللون من المسرحيات ، لأنه كان يؤمن بالتسامح ؛ حتى لقد علق بعض النقاد على ذلك بأن يوربيديس أراد أن يقول للناس : يجب أن يتوقع الخطأ ؛ إن الانتقام لا يفيد ، اجنحوا إلى السلم وليعف كل منكم عن خطيئة الآخر . (قارن مرى ، يوربيديس وعصره ص١٦٣ وما بعدها)

إننا لا نعرف التاريخ الذى عرضت فيه مسرحية ريسوس Ῥῆσος — Rhesos . وقد اختلف النقاد — القدماء والمحدثون — حول نسبتها إلى يوربيديس ولكن يبدو أن الرأى الراجح هو الذى يرى أنها إحدى

أعمال يوريبيديس المبكرة (قارن نورود ، التراجيديا الإغريقية ص ٢٩٣ وما بعدها) . إن أحداث هذه المسرحية مستمدة من الأنشودة العاشرة من إلياذة هومر . وتتلخص هذه الأحداث فى أن هيكتور بطل أبطال الجانب الطروادى يقرر إرسال من يكتشف خطوط الأعداء، ويرى إن كان الإغريق يبحرون فعلا إلى بلادهم أم لا . يتطوع للقيام بهذه المهمة من يدعى دولون Dolon ؛ وبعد رحيله يقبل رسول يعلن قرب وصول ريسوس على رأس قوات ضخمة من طراقيا . يستقبله هيكتور بفتور ويلومه على تأخره فقد أتى والحرب قد أوشكت على النهاية ، فيرد ريسوس على ذلك بأنه مستعد لوضع حد لهذه الحرب فى يوم واحد . يتمكن البطلان الإغريقيان أوديسيوس Odysseus وديوميديس Diomedes من إلقاء القبض على دولون ومعرفة كلمة السر لدخول المعسكر الطروادى . تظهر لهما الإلهة أثينا وتقودهما إلى معسكر ريسوس لقتله والاستيلاء على مواقعه . يعقب ذلك مشهد مثير ، إذ يقترب منهم باريس Paris ويكاد يكشف لعبتهم ، لولا أن خدعته أثينا وتظاهرت بأنها أفروديت ؛ كما يقبض الحراس على أوديسيوس ولكنه يتمكن من التخلص منهم باستخدام كلمة السر . يدخل سائق عربة ريسوس الحربية جريحاً ويعلن خبر مقتل سيده.ثم تظهر أم ريسوس ، وهى إحدى إلهات الشعر Muses تحمل جثته وهى تبكى وتنتحب وتلعن أوديسيوس وديوميديس ، وتعد بأنها ستجعل ابنها خالداً فى كهف على جبل بانجايون Pangaion فى طراقيا . وأخيراً يخرج هيكتور ليشن معركة على الأغريق مصحوباً بكلمات مشجعة ترددها أفراد الجوقة .

والكيكلوبس Cyclops — Κύκλωψ هى المسرحية الساتورية الوحيدة التى وصلتنا كاملة من هذا اللون من المسرحيات . وهذه المسرحيات تشبه التراجيديا فى شكلها والموضوعات التى تعالجها ، ولا تختلف عنها إلا فى أنها تتناول الموضوعات بطريقة أخف، وتتخللها بعض الدعابات والنكات ولكن بطريقة أقل من الكوميديا وأفراد الجوقة بها هم دائماً الشخصيات الساتورية . والكيكلوبس واحـــد من العمالقة ذو عين واحدة فى منتصف الجبهة ، وزعيمهم بوليفيموس Polyphemus هو بطل مسرحية الكيكلوبس ليوريبيديس . إن موضوع المسرحية مستمد من الأوديسا (الأنشودة العاشرة من سطر ١٠٥ إلى ٥٦٦) ؛ وهى أصغر مسرحية وصلتنا من تراث المسرح الإغريقى ، فعدد أبياتها حوالى سبعمائة أو يزيد قليلا ؛ وتاريخ عرضها غير معروف على وجه الدقة ، وإن أكد البعض أنها عرضت قبل عام ٤٣٨ ق . م . أما أحداثها — التى تجرى أمام كهف الكيكلوبس فوق جبل إتنا Etna بصقلية — فتتلخص فى أن الريح قد قذفت بسفينة أوديسيوس إلى جبل إتنا أثناء عودته إلى بلاده بعد حرب طروادة ، فنزل هو ورفاقه للبحث عن المؤن . يقابلهم سيلينوس Silenus ويخبرهم كيف أن الكيكلوبس قد أسره هو وزملاءه الساتيرز — الذين يكونون أفراد الجوقة — وهم الآن يقومون على خدمته ، كما يخبرهم أن أحسن ما يقدم للضيوف فى هذا المكان هو أن يأكل الكيكلوبس لحمهم ! يفكر أوديسيوس فى الخروج من هذا المأزق ، فيعرض على سيلينوس بعض الخمر نظير بعض الجبن واللحم ؛ ولكن الكيكلوبس بوليفيموس يفاجئهم فيسأل أوديسيوس عن اسمه فيجيبه بأنه « لا أحد » οὔδεις ، ثم يقودهم إلى داخل الكهف ليأكلهم واحداً بعد واحد . وبعد أغنية من الساتيرز يعبرون فيها عن اشمئزازهم من وحشية

هذا الكيكلوبس ، يدخل أوديسيوس فيخبرنا أن الكيكلوبس التهم اثنين من رفاقه ، أما هو فقد استطاع استمالته ببعض الخمر فسمح بأن يكون آخر من يؤكل . ينتهز أوديسيوس فرصة نوم الكيكلوبس ، بعد أن امتلأ باللحم والخمر وأصبح غير قادر على الحركة ، ويفقأ له عينه الوحيدة بسيخ محماة فى النار . يصرخ الكيكلوبس مستغيثاً ويخرج متخبطاً ليبحث عن الـ « لا أحد » الذى فعل به ذلك . وهكذا يتمكن الجميع من التسلل إلى السفينة فرحين مهللين ، بينما الكيكلوبس ما زال يصرخ متوعداً الـ « لا أحد » .

نأتى الآن إلى بيت القصيد فى المقال ، أقصد مسرحية ميديا Medea — Μήδεια التى قدمت للعرض فى عام ٤٣١ ق. م. وبالرغم من أنها من أعظم مسرحيات يوربيديس ، إلا أنها لم تفز إلا بالجائزة الثالثة . وهى مأساة مثيرة من مآسى الحب العنيف الذى انقلب إلى بغض أعنف ؛ ويعتبرها بعض النقاد أقدم مسرحية وصلتنا من مسرحيات النماذج الاجتماعية . (قارن ألارديس نيكول ، المسرحية العالمية ، الجزء الأول ص ٩٣) ولكى نفهم المسرحية فهماً تاماً ، ينبغى الإحاطة ببعض الأحداث التى سبقت بداية المسرحية .

ظل أيسون Aeson يحكم مدينة إيولكوس Iolcus فى تساليا ، حتى أنزله أخوه بليـــاس Pelias عن العرش واغتصب ملكه ، وكان له ولد صغير يدعى ياســون Iason ، خشى عليــه أبوه من عسف الملك المغتصب ، فأذاع نبأ موته ثم عهد به خلسة إلى المربى العظيم خــيرون Chiron ليتولاه برعايته ، ويلقنه العلم والحكمة، ويدربه على فنون الحرب والقتال . ولما اشتد عضد الفتى ياسون ، صمم على العودة إلى بلدة إيولكوس ليسترد من عمه ملك أبيه . يتظاهر عمه بلياس بالفرح لعودته ويداهنه ويحاول استمالته بأن يعرض عليه الزواج من إحدى بناته ، فيصبح الوريث للعرش من بعده ، فيرفض ياسون ويخبره بأنه إنما أتى ليسترد ملك أبيه . يكظم بلياس غيظه ويفكر فى إبعاد ياسون بأى وسيلة ، فيدعى أن الآلهة قد تجلت له فى الحلم،وأمرته بإحضار الفروة الذهبيـــة من مدينة كولخيس Colchis على ساحل البحر الأسود ، ولكن شيخوخته تحول بينه وبين تلبية أمر الآلهة ، ويقسم لياسون بأغلظ الإيمان بأنه إن أحضرها له فسوف ينزل له عن العرش ويترك له كل شىء . يوافق ياسون على القيام بهذه المهمة حقناً للدماء التى كانت ستراق لو لجأ إلى القتال . يقلع ياسون مع نخبة مختارة من أبطال اليونان إلى مدينة كولخيس ، حيث يستقبلهم ملكها بالترحاب ؛ وإذ يعلم بغيتهم ، يضع أمامهم العراقيل،ويخبرهم بأنه يجب على من يريد الحصول على الفروة الذهبية أن يشد إلى المحراث ثورين وحشيين ينفثان من منخاريهما لهيباً من نار ، ويحرث بهما قطعة أرض معينة ، ثم يبذر فى هذه الأرض أسنان تنين فتنبت فى الحال عمالقة مسلحين ، عليه أن يستأصلهم فى الحال . فإذا تم ذلك كان عليه أيضاً أن يتغلب على الأفعوان الوحشى الذى يقوم على حراسة الفروة الذهبية، وقد استطاع ياسون أن يتغلب على كل هذه المخاطر بمساعدة ميديا ابنة ملك كولخيس وكانت على علم بعلوم السحر وفنونه . لقد وقعت ميديا فى حب ياسون، وتدلهت فى هواه وصارحته بهذا الحب ففرح به وقبل معونتها، بعد أن عاهدها على الحب والوفاء والزواج منها إن تم له الحصول على الفروة الذهبية وعاد سالماً إلى بلاده . وفعلا تم له ما أراد وهرب هو وزملاؤه سراً تصحبهم ميديا التى تركت الأهل والوطن واستسلمت لنداء قلبها . وعند عودته إلى إيولكوس وجد أن عمه

بلياس كان قد خدعه ولا ينوى أن يبر بوعده . فكيف السبيل إلى خلعه ؟ هل يستطيع هو ومن معه على قلتهم أن يهزموا ذلك الملك الجبار العاتى ؟ أو يثير الفتنة ويؤجج حرباً أهلية ويطلب منازلة هذا الغاصب فى ساحة القتال ؟ ولكن ميديا تخرجه من حيرته وتقدم له العلاج الناجع الذى يخلصه من عدوه اللدود ، إذ تستعين بسحرها مرة أخرى وتخدع بنات بلياس وتجعلهن يقدمن لأبيهن شراباً ساماً على أنه سيعيد إليه الشباب ولكنه يقضى عليه فى الحال . وبذلك يعود العرش إلى ياسون ، ولكنه بعد فترة يتنازل عن العرش لابن عمه الملك المقتول ، ويهاجر إلى كورنثة مع زوجته ميديا وولديه اللذين أنجبهما منها . وفى كورنثة يعيش مع زوجته وولديه عيشة راضية زهاء العشر سنوات . ولكن الأمر لم ينته عند هذا الحد ، فإن ياسون لم يستمر على وفائه لزوجته ونسى عهده الذى قطعه على نفسه فهجر ميديا وتزوج جلاوكى Glauke ابنة كريون Kreon ملك كورنثة . وهذه الخيانة وما أعقبها من نتائج مروعة هى موضوع مأساة ميديا ليوربيديس .

لقد لخص يوربيديس بايجاز كل هذه الأحداث السابقة على بدء المسرحية فى المقدمة Prologue التى جاءت على لسان المربية :

أيا ليت السفينة أرجو لم تشق طريقها إلى أرض كولخيس . . . ويا ليت الأبطال الصناديد لم يجدوا فى البحث عن الفروة الذهبية لبلياس . إذن لما استطاعت سيدتى ميديا أن تركب متن البحر إلى إيولكوس ذات البروج العالية وقد جنت بحب ياسون ، ولما قدر لها أن تقيم هنا فى كورنثة بعد أن أغرت بنات بلياس ودفعتهن إلى قتل أبيهن . لقد كانت (ميديا) تعمل دائماً على إدخال السرور على قلب اللذين لجأت إلى أرضهم ، كما كانت تبذل قصارى جهدها إرضاء لياسون ؛ وهكذا تكون السعادة عندما لا يدب الشقاق بين المرء وزوجه . أما الآن فقد تفككت أعز وأصدق ما بينهما من عرى المحبة ، ولم يبق غير الشقاق والكراهية ؛ وذلك لأن ياسون قد غدر بها وبولديها فهجر فراشها من أجل عروس ملكية ، إذ تزوج من ابنة كريون ملك هذه البلاد . . . لقد علمتها الكوارث التى نزلت بها نتيجة هجران الأهل والوطن . إنها لتبغض ولديها ولا تبتهج لرؤيتهما . وإنى لأتوجس خيفة وأخشى أن تتخذ قراراً خطيراً ، فهى حادة الطبع ولن تتحمل الإهانة ؛ إنى أعرفها حق المعرفة . وإنى لأخشى أن تتسلل إلى غرفتها حيث يوجد فراشها وتغمد فى أحشائها سيفاً بتاراً ، أو تقتل الملك وزوجها فتجر على نفسها الويلات . إنها مخيفة ، ومن يقحم نفسه فى عداء معها فلن يحرز لنفسه النصر بسهولة . ولكن ها هما ولداها مقبلان بعد أن تمرنا على السباق ، إنهما لا يكترثان بمصائب أمهما ، لأن الصبية الأحداث لا تطيق عبء الأحزان .

وهنا يدخل مربى ولدى ميديا ومعه الولدان ؛ فيسأل المربية عما كانت تردده من كلام فتتخابث عليه فيهزأ بها ويشعرها أن لديه من الأسرار ما لا تعلمه هى . فإذا ألحت عليه ليذكر لها تلك الأسرار ، أخبرها بأن كريون ملك كورنثة سينفى ميديا وولديها عن البلاد :

تدخل الجوقة التى تتألف من فتيات من كورنثة جئن ليسألن عن ميديا . يسمع صوت ميديا من الداخل وهى تئن وتتألم وتشكو وتهدد وتنذر بشر مستطير تلحقه بزوجها وبأهل البيت جميعاً فينسحب المربى والمربية بالولدين . تظهر ميديا وهى فى حالة شديدة من الهم والقلق فتتحدث إلى أفراد الجوقة بما جازاها به زوجها الخائن ياسون الذى فضلته على أبيها وقومها وهربت معه بعد أن سهلت له الحصول على الفروة الذهبية ،

وإنه ليخونها اليوم بعد أن أقسم لها بالوفاء والزوجية الكريمة . ثم تلوم نفسها على غلطتها وعدم تعقلها فى اختيار زوجها .

عندئذ يدخل الملك كريون مغضباً ثائراً ، وينهى إليها قراره بنفيها مع ولديها عن البلاد ، ذلك لأنه يخشاها ويخشى أن تستغل سحرها فى عمل شرير ، فقد وصل إلى مسامعه وعيدها الذى ينطوى على الانتقام من الأب الذى زوجــه ابنته ، ومن الرجل الذى اقترن بها ، ومن المرأة التى عقــدت يدها فى يده . فتضرع إليه وتستحلفه بكل عزيز لديه :

ميديا : أستحلفك بابنتك العروس الجديدة ، وأجثو عند موطئ قدميك .

كريون : عبثا ما تقولين ، فإنك لن تغرينى أبداً .

ميديا : أنت إذن تنفينى ، ولا تصغى لضراعتى ؟

كريون : إنى لا أحبك أكثر مما أحب آل بيتى .

ميديا : آه يا وطنى ، الآن أذكرك !

كريون : إن معزتى لأبنائى أفضل من أى شىء آخر .

ميديا : وا أسفاه ! إن الحب يدفعك إلى شر مستطير

كريون : ولكنى أرى أن ذلك بتوجيه من الأقدار .

ميديا : أى إلهى زيوس ، لا تنس أنك مصدر مصائبى هذه .

كريون : ابتعدي أيتها العابثة ، وخلصينى من الآلام .

ميديا : نحن الذين نألم ، ولدينا من الآلام الشىء الكثير .

كريون : إن حراسى سيخرجونك من البلاد سريعاً بالقوة .

ميديا : لا ، لا تأمر بهذا ، فأنا أتوسل إليك يا كريون .

كريون : إنك على ما يبدو أيتها المرأةستسببين المتاعب.

ميديا : سنخرج ، ولكنى ما تضرعت إليك من أجل هذا .

كريون : فلم إذن هذا النضال ؟ ولماذا لا تتركين البلاد ؟

ميديا : دعنى أمكث يوماً واحداً ، أدبر فيه أمرى ، وأعرف أى طريق أسلك ، وأعد لأطفالى مؤونة ، فإن أباهم لا يرغب فى أن يدبر لهم أمراً . كن بهم عطوفاً ، فأنت أب لأطفال ، وتحس بلا شك بحنان الأبوة ، إنى لا آبه لنفسى ، لو أننا طردنا من هنا ، ولكنى أبكى من أجل هؤلاء الأطفال الذين حط عليهم البؤس .

كريون : إنى لست قاسياً ، بل عطوفاً إلى درجة ألحقت بى كثيراً من الأذى ؛ وعلى ذلك فأنا أمنحك ما تطلبين أيتها المرأة ، رغم أنى أشعر بأنى مخطئ فى ذلك ؛ ولكنى أنذرك أنه إذا طلعت عليك أنت وأبنائك شمس الغد ، وكنت ما تزالين فى هذه البلاد، فسيكون جزاؤك الموت . هذه كلمتى ، وهى صادقة ؛ والآن ، إذا كان لك أن تبقى فلتبقى يوماً واحداً ، فإنك لن تفعلى ما أخشاه من أعمال مريعة فى هذا اليوم .

ويتركها كريون وينصرف وهنا تضحك ميديا فجأة ويبدو عليها فرح شديد وهى تقول :

ألا ما أحمقه ، إذ سمح لى بقضاء هذا اليوم هنا ، بينما كان فى وسعه أن يعرقل كل مكائدى ، لو أنه طردنى من هذا المكان . ولكنه منحنى يوماً ، وفى هذا اليوم سأقضى على أعدائى الثلاثة وأجعلهم جثثاً هامدة : الأب وابنته وزوجى أيضاً . إن لدى من وسائل الفتك الكثير ، ولا أدرى بأيها أبدأ . هل أشعل النار فى بيت الزوجية ؟ أم أسترق الخطا خلسة إلى مضاجعهم وأغمد السيف

البتار فى صدورهم ؟ ولكن هناك عقبة واحدة تقف فى سبيلى ، ذلك أنهم إذا قبضوا على وأنا أتسلل لأضرب ضربتى ، فإن موتى سيكون حلالا لأعدائى ، كما أنى سأصبح موضع سخريتهم . إذن فعلى أن ألجأ إلى السبيل الذى أتقنه كل الاتقان ، وأقضى عليهم بفعل السحر والرقى . حسناً . ولكن لو تم لى هذا ، وقضيت عليهم جميعاً ، فأى بلد يأوينى . . . ليس لى من أحد . إذن فلأتريث برهة وجيزة . فان وجدت حصناً آمناً ، دبرت قتلهم بمكيدة ماكرة ، إما إذا صرفنى سوء طالعى عن تنفيذ هذه المحاولة ، فسوف أرفع السيف بيدى هذه وأذبحهم بنفسى مخاطرة بحياتى ، فإن روح الجرأة تدفعنى إلى القوة والإقدام .

وبعد أغنية ترددها الجوقة يدخل ياسون فيعاتب ميديا على حماقتها ، فقد كانت السبب فى غضب الملك لكثرة ما هذت به وهددت وأنذرت ، مما سمعه أهل القصر جميعاً ، وهنا تثور به ميديا ، فتتهمه بالخيانة والغدر وعدم الوفاء ، ثم تعدد أفضالها عليه — مساعدته فى الحصول على الفروة الذهبية وفرارها معه بعد غدرها بأبيها وأهلها ثم دفعها لبنات بلياس إلى قتل أبيهن — فيجيب ياسون بأنه قد كافأها على ذلك ، إذ تزوجها وأحضرها معه من بلاد البربر الهمج إلى بلاد اليونان المتحضرة . فتثور به ثورة أعنف ، فلا يملك ياسون إلا أن يدّعى لها بأن زواجه الجديد مصدره أنه وجد نفسه طريداً عن وطنه ، وأنه ما رضى الزواج من ابنة كريون إلا لينجب منها أولاداً يكونون أخوة لولدها فيرتفع بذلك مركزهم ومركزها . فترد عليه هازئة :

ميديا : لا ، لم يكن الباعث لك هو ما زعمت ، ولكنك رغبت فى فراش بربرى تنقصه الكرامة ، ليكون نعمة لك فى شيخوختك .

ياسون : كلا ، لم يكن كذلك ، وثقى بأنى لم أرغب فى مصاهرة الملك من أجل ابنته ، وإنما — كما قلت لك من قبل — لكى أنقذك من كربتك ، وأضم إلى ولدينا أخوة من أسرة مالكة أدعم بهم بيتى .

ميديا : بئس هذا اللون الممقوت من السعادة ، لا أحب أن يكون لى منه نصيب ، ولا أحب الثراء الذى يمزق قلبى الدامى .

ياسون : ألا يمكن أن تغيرى رغبتك ، وأن تكونى أكثر حكمة ؟ لا تقلبى أعظم النعم إلى شقاء ، ولا تحسبى نفسك شقية وأنت فى أعظم سعادة .

ميديا : وجه إلى من الإهانات ما شئت ، فأنت هنا آمن مطمئن ، أما أنا فطريدة منبوذة عليها أن تخرج من هنا .

ياسون : أنت السبب فى ذلك ، فلا تلومن إلا نفسك

ميديا : ماذا فعلت ، هل تزوجت وغدرت بك ؟

ياسون : إنك تصبين أقذع الشتائم على رؤوس سادتك

ميديا : إنما تنصب نكبات بيتك على رأسى أنا .

ياسون : لن أجادلك فى هذا الأمر مرة أخرى : ولكن إن كنت ترغبين فى شىء من المال لك أو لولديك تخففين به لوعة المنفى ، فإنى على استعداد لأن أمنحك ما تريدين بسخاء ، وسوف أرسل إلى أصدقائى توصيات تنفعك ، وهم سيقدمون لك كل صنيع كريم . أما إذا رفضت هذا ، أيتها المرأة ، فأنت حمقاء . خففى حدة غضبك ، تتحسن أحوالك .

ميديا : لن أستغل أصدقاءك ، ولن أقبل شيئاً من أموالك ، لا تعطنى منها شيئاً ، فإن عطايا الرجل الخبيث ليس منها فائدة .

ياسون : ولكنى أشهد الآلهة أنى أرغب فى أن أكون عوناً لك ولولديك ، ولكنك ترفضين ، وإن نفسك المشتعلة بالحنق تنبذ أحباءها ، ولن تجنى من هذا الاشقاء أكبر .

ثم يتركها وينصرف . تتغنى الجوقة بأنشودة أخرى ، يدخل بعدها شخص غريب ذو هيبة ووقار فتعرف فيه ميديا الملك أيجيوس ملك أثينا فتفرح بلقائه ، وتسأله عن سبب مجيئه إلى كورنثة ، فيذكر لها أنه عقيم لا ينجب وأن زوجته عاقر لا تلد ، وأنه فى سبيله إلى معبد دلفى ليستوحى كهنتها عن علاج لهذه الحالة ، فتطمئنه ميديا ، وتذكر له أن هذا أمر هين عليها ، فإن لديها من الأعشاب ما تقدر به على إصلاح حاله وحال زوجته ، ولكن عليه أن يستضيفها عنده ، فإذا سألها عن السبب قصت عليه قصتها ، فيحزن الملك أيجيوس من أجلها ويقبل عرضها بشرط ألا تصحبه ، فهو فى ضيافة كريون ، وإنما عليها أن تلحق به بعد سفره إلى بلاده . وهنا تضحك ميديا وتنذر بما سوف تصنعه ، فهى قد اطمأنت إلى مكان تأوى إليه . فتبعث ميديا بإحدى أفراد الجوقة تستدعى لها ياسون لتعلن إليه أسفها ، فإذا وصل ياسون لقيته ميديا وهى تتظاهر بالندم على ما فرط منها وتطلب إليه الصفح ؛ ثم ترجوه أن يتوسط عند الملك لكى يأذن بإبقاء ولديها فى كورنثة حتى لا يذوقا مرارة النفى ، فيعدها بذلك . ثم ترجوه رجاء آخر ، هو أن يصحب ولديه إلى عروسه بهدية منها ، هى صدار متعدد الألوان وتاج من الذهب ، حتى ترضى العروس بتلك الهدية فتكرم الطفلين فى غياب أمهما . ينخدع ياسون بكلامها ويوافق على طلبها ، ويتقـــدم الغلامان ويذهبـــان بصحبة أبيهما ومعهما الهدية .

تنشد الجوقة أنشودة أخرى ، ثم يدخل المربى معلناً :

المربى : سيدتى ، لقد عدلوا عن الحكم الذى يقضى بنفى ولديك ، وتقبلت العروس الملكية هديتك جذلة مسرورة ، وأصبح ولداك هنا فى أمن وسلام .

ميديا : واحسرتاه !

المربى : فيم اضطرابك وقد ابتسم لك الحظ ؟ ولماذا تشيحين بوجهك ولا تبتهجين لما حملته لك من أنباء ؟

ميديا : واحسرتاه !

المربى : إنى لا أجد معنى لهذا مع ما أحمل لك من أنباء طيبة .

ميديا : ومع ذلك فإن الحسرة تملأ فؤادى .

المربى : هل نقلت إليك ، عن غير وعى منى ، خبراً سيئاً ، فى حين كنت أحسب أنى أسوق إليك ما يبهجك ؟

ميديا : لقد أعلنت ما تعرف ، ولا جناح عليك .

المربى : لماذا تغضين الطرف إذن ولماذا تذرفين الدمع ؟

ميديا : هناك ضرورة ملحة أيها الشيخ ، فقد أرادت الآلهة كما أرادت روحى الشريرة أن يقع ما حدث .

المربى : لا عليك ، فإن آمالك تحيا بحياة ولديك .

ميديا : سأبعث بهما أولا ، آه ما أتعسنى !

المربى : لست الوحيدة التى تركت أبناءها ، وعلى البشر الفانين أن يتحملوا البلايا راضين .

ميديا : هذا ما سأفعله ، أما أنت فاذهب إلى الدار وأعد للأولاد ما يلزمهم من حاجيات اليوم .

ثم يقبل رسول خائف مفزوع ، ينصح ميديا بالفرار من القصر ومن كورنثة كلها ، فإذا سألته عن السبب ، أخذ يقص عليها ما فعلته الهدية بالعروس

وأبيها . لقد فرحت العروس بالهدية فرحاً شديداً ، فلما لبستها أخذت تروح وتجئ أمام المرآة مزهوّة معجبة ، وبعد قليل أحست بالصدار يضغط على صدرها ، فلما أرادت نزعه لم تستطع ، وأخذ يؤلمها ألماً شديداً ، لأنه بدأ يتحول إلى ثوب من نار يشوى جسدها ، كما بدأ التاج يتحول إلى سائل منصهر من الذهب يتصبب على جسدها فيحرقه ويهرأ اللحم . لم يستطع أحد إنقاذها ، حتى أقبل أبوها الذي حاول ذلك وهو يصرخ ويبكى ، ولكن الصدار لصق به هو الآخر ولم يستطع أن ينفصل عنه ، وصنع به ما صنع بالعروس البائسة ، وسقط إلى جانب ابنته جثة هامدة .

تفرح ميديا فرحاً شديداً لهذا الانتقام المروع ، وتخبر أفراد الجوقة بأنها ستقتل ولديها إمعاناً فى إيذاء ياسون زوجها الخائن . يقبل الولدان فتأخذ ميديا فى توديعهما وداعاً مؤثراً ، ثم تنطلق بهما إلى داخل القصر حيث تذبحهما واحداً بعد واحد .

يقبل ياسون باحثاً عن ميديا المتوحشة التى قتلت عروسه وأباها الملك ، فيفاجئه أفراد الجوقة بخبر قتلها ولديه فيكاد يجن ، ويصرخ قائلا :

ياسون : أيها الأتباع ، افتحوا الأبواب فى الحال ، واسمحوا لى بالدخول لأرى هذا الشر المستطير — مقتل ولدى — ولأقتلها عقاباً لها .

تفتح الأبواب وتظهر ميديا وقد ركبت عربة خرافية ترف فى الهواء ويجرها أفعوانان كبيران وقد أخذت معها جثتى ولديها ، فترد عليه ساخرة :

ميديا : لماذا تقرع الأبواب على هذا النحو وتحدث كل هذا الضجيج ؟ هل تبحث عن ولديك وقد أصبحا جثتين ، وعنى بعد أن ارتكبت الجريمة ؟ كف عن هذه الجلبة وتحدث بما تريد إن كان لك معى أمر ما ؛ ولكنك لن تمسك بى أبداً ، فإن أبى — الشمس — قد أمدنى بعربة تقينى من كل بلد يعادينى .

ياسون : يا لك من امرأة بغيضة ! إن الآلهة تمقتك وكذلك أنا وجميع الجنس البشرى . . . . . . أى ولدىَّ ، لقد صادفتما أماً شريرة .

ميديا : أى ولدىَّ ، لقد قضت عليكما حماقة أبيكما

ياسون : ولكن يمناى لم تطعنهما .

ميديا : ولكن طعنهما حمقك وزواجك الجديد .

ياسون : أمن أجل هذا الزواج قتلت ولدىَّ ؟

ميديا : أو تحسب هذا هيناً على المرأة ؟

ياسون : إنه لكذلك إذا كانت المرأة عاقلة ؛ ولكن كل شىء لديك شرير .

ميديا : لقد قضى على ولديك ، وسيمزق موتهما قلبك .

ياسون : إن شبحيهما سيصبان اللعنة عليك .

ميديا : إن الآلهة العادلة تعلم أينا بدأ هذه الشرور .

ياسون : كما تعلم أيضاً قلبك اللعين .

ميديا : إنى أبغضك ، كما أبغض نباحك الكريه .

ياسون : وأنت كذلك بالنسبة لى ، ولذلك فلينته الأمر بسرعة .

ميديا : كيف ؟ ماذا أفعل ؟ فإنى أود هذا من صميم فؤادى

ياسون : أعطنى جثتى ولدى كى أواريهما التراب وأبكيهما .

ميديا : هذا لن يكون ، سوف أدفنهما بيدى هذه فوق التل الذى يبارك أرضه معبد الإلهة هيرا حتى لا ينالها غضب الأعداء ويسئ إلى رفاتهما ويخرجهما من قبريهما . . . . . .

ياسون : ويلى ! يا لى من بائس ! إنى أتوق إلى تقبيل ثغرى ولدى وإلى معانقتهما .

ميديا : الآن توجه إليهما الخطاب وتود معانقتهما ، وكنت بالأمس تريد أن تبعدهما عنك .

ياسون : أعطنى إياهما بحق الآلهة لألمس بشرة ولدىّ الناعمة .

ميديا : كلا ، لن يكون هذا . وما كلماتك إلا هباء منثور .

وهكذا ترفض ميديا أن تسمح له حتى بوداع ولديه وتقبيلهما ، وذلك إمعاناً فى تعذيبه والتنكيل به . ثم تنطلق عربة ميديا فى الهواء ، تاركة ياسون يبكى وينتحب ويشهد الآلهة على أفعال ميديا القاسية .

إن مسرحية ميديا ، على هذا النحو ، تعتبر دراسة عميقة لزواج غير متكافىء بين زوجين مختلفين فى كل شىء تقريباً ، فهذا ياسون رجل أنانى مغالط ، لا يحب إلا نفسه ، فهو على استعداد دائماً لأن يقبل كل ما تقدمه له ميديا من خدمات ، حتى ولو كان سبيل هذه الخدمات ارتكاب بعض الجرائم ، طالما لا تقع عليه مسئولية أىّ عمل تقوم به ميديا ، كما أن زواجه منها لم يكن إلا بدافع مصلحته الشخصية ، وحبه لها لم يكن إلا نزوة ورغبة فى امتلاك جسدها . أما ميديا فهى المرأة البدائية الفطرية ، التى تمنح كل كيانها وروحها للرجل الذى تحب ، وهى على استعداد دائماً لأن ترتكب أبشع الجرائم فى سبيل من تحب وتهوى ، ولكن إذا اكتشفت أنها مخدوعة فى حبها مطعونة فى كرامتها فإنها — وقد استولى عليها بغض لا يقل عن الحب عنفاً وقسوة — تنقلب إلى وحش كاسر لا يستطيع أن يقف أمام ضراوة انتقامها أى سبيل حتى ولا عاطفة الأمومة .

لقد بلغ يوربيديس القمة فى تحليل شخصيات هذه المسرحية ، وعلى الأخص شخصية ميديا ، التى أبدع فى وصف مشاعرها وتعمق فى تصوير انفعالاتها بصورة دقيقة رائعة — كما كان بارعاً فى السير بأحداث المسرحية نحو تلك النهاية الرهيبة التى أنهى بها مسرحيته .

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التى أثرت فى الحضارة الإنسانية

يشرف على تحريرها

د . احمد رياض تركى — د . عبد الحليم منتصر
د . زكى نجيب محمود — على أدهم
ابراهيم زكى خورشيد — ابراهيم الإبيارى

المجلد الثالث

٤

بدائع الزهور في وقائع الدهور لابن إياس

بقلم
الدكتور محمد مصطفى زيادة
رئيس قسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة القاهرة سابقاً

عاش مؤلف كتاب بدائع الزهور فى وقائع الدهور — وهو المؤرخ المصرى محمد أحمد بن اياس — خلال عصر شهدت أواخره انقلاب الحال فى مصر من سلطنة مملوكية متعالية ، ذات سلطان وبلاط وعاصمة هى القاهرة ، إلى ولاية عثمانية منخفضة ، ذات وال عثمانى يجئ إليها ويروح منها أو عنها حسب مشيئة مصدرها السلطان ابن عثمان ، على قول المؤرخين المصريين فى ذلك العصر . وهذا الوضع الزمنى وحده يجعل حياة ابن اياس تصويراً حياً للمجتمع المملوكى المصرى قبيل غروبه التاريخى ، كما يجعل الجزء المعاصر من كتاب بدائع الزهور مادة فريدة فاصلة واصلة بين المرحلتين المملوكية والعثمانية فى تاريخ مصر الطويل .

على أن انقلاب الحال فى مصر زمن ابن اياس لم يكن وليد عشية وضحاها ، أو نتيجة انتصار العثمانيين على المماليك فى وقعة حربية حاسمة فحسب ، بل ثمرة سنوات وسنوات غابرة من الحكم المملوكى الذى جعل من مصر والشام معها أداة لخدمة مصالح السلاطين المماليك وأمرائهم واتباعهم ، داخلياً وخارجياً ، حتى إذا فقد المماليك روح عصبيتهم وطاقتهم على البقاء والاستمرار والمقاومة ، وأخذت فئاتهم تتناحر متسابقة — وهى لا تدرى — نحو الانهيار ، لم يلبثوا أن زالوا زوالهم المعروف ، فى أعقاب وقعة دابق شمالى حلب ، أوائل القرن السادس عشر الميلادى .

وأطل محمد أحمد بن اياس المصرى الجركسى الأصل على تلك الحوادث الراكضة من نافذة الطبقة المملوكية الأميرية التى انحدر منها ، وكأن بيده اليمنى قلم رفيع مطواع طويل البال ، وبيده اليسرى كتابه بدائع الزهور ، يسجل فيه أركان التاريخ المصرى منذ الخليقة على حد قوله ، ويتدرج فى الكتابة من اختصار إلى تطويل وتفصيل يفيض بما رأى أو سمع أو خبر بنفسه من حوادث عصره ، أو بعبارة أدق عصر سيطرة السادة العثمانيين وحكومتهم الأولى فى مصر . ولذا جاء هذا الكتاب بليغ الدلالة على عنوانه ، من حيث المساحة الزمنية والمعنى والمرمى والمحتوى والختام .

غير أن الجذور العائلية الجركسية التى انحدر منها محمد أحمد بن اياس ترجع إلى ما قبل سيطرة العثمانيين وأيامها فى مصر بمائة وخمسين سنة على الأقل ، وهو ما لا تستطيع عائلة مملوكية أن تدعيه لنفسها إلا فى القليل النادر ، نظراً لاستناد الجهاز المملوكى كله إلى طبقة عسكرية إقطاعية أجنبية متجددة ، ينتهى أفرادها بانتهاء

حياتهم ، أو حياة أبنائهم على أطول تقدير ، بخلاف ما اتفق لأسلاف محمد أحمد بن اياس .

ومن أوائل تلك الجذور العائلية التى نبت منها محمد ابن اياس أن جده لأمه ، واسمه ازدمر العمرى الناصرى أبو ذقن ، جاء إلى مصر رقيقاً مملوكاً بين مشتريات السلطان الناصر محمد بن قلاون ، وانتسب إليه كالمعتاد ، ولم يلبث هذا المملوك أن تدرج فى مراتب الإمرة الصغرى والكبرى حتى صار من كبار الأمراء زمن السلطانين حسن وشعبان ، وتولى فى مدة حكمهما وظيفة أمير سلاح ، وتقلب فى نيابات صفد وطرابلس وحلب ، واختاره السلطان شعبان أخيراً لنيابة دمشق ، غير أن الموت عاجله وهو فى الطريق إليها سنة ١٣٦٦ م. ولدينا معلومات متشابهة ولكنها غير كثيرة بصدد جد محمد بن اياس لأبيه ، واسمه اياس الفخرى ، وهو من مماليك السلطان برقوق ومشترياته الجراكسة الأجلاب الجدد . وبلغ هذا المملوك كذلك مرتبة الإمرة سريعاً ، وتولى وظيفة الدوادار الثـانى زمن السلطان فرج ابن برقوق ، ولعل استمراره فى هذه الوظيفة الصغيرة ، ثم عزله عنها وبقاءه بعد ذلك خالياً من أى عمل رسمى حتى وفاته ، هو الذى جعله بعيداً عن أقلام المعاصرين من المؤرخين . ولو أراد محمد بن اياس أن يترجم لهذين الجدين لوجد مادة كافية ، ولكنه لم يحاول شيئاً من ذلك فى أى كتاب من كتبه ، بل يبدو كأنما تعمد الإقلال من الإشارة إليهما ، لا لشىء سوى أنه كان مقتصداً فى الكلام عن أهله على وجه التعميم .

وينطبق ذلك كله على ما أورده محمد أحمد بن اياس عن والده أحمـد الذى كان من فرقة أولاد الناس فى المجتمع المملوكى ، أى أنه كان من أفراد الفرقة المملوكية التى شملت أبناء الأمراء من المماليك المندرجين بالوفاة ، وهى فى الواقع فرقة على حافة المجتمع المملوكى ، وأخبار أفرادها لا تصل إلى كتب الحوليات التاريخية أو كتب التراجم والطبقات ، لضآلتها فى الموازين المملوكية ، إذ جرت العادة أن يعطى للواحد منهم إقطاع بإمرة خمسة رعاية لسلفه ، بشرط أن يندمج فى الرديف السلطانى زمن الحرب ، ويكون صالحاً للخدمة فى إحدى الوظائف المدنية الصغرى زمن السلم . وذكر محمد بن اياس عن أبيه أحمد هذا أنه كان من مشاهير أبناء الناس ، كثير العشرة للأمراء وأرباب الدولة ، وأنه عاش نحواً من أربع وثمانين سنة ، وأنه أنجب فى حياته الطويلة خمسة وعشرين ولداً ، ما بين إناث وذكور ، وذلك دون أن يشير إلى ترتيبه هو فى هذه الذرية العامرة ، ما عدا أنه ولد سنة ١٤٤٨م ، وأنه لم يبق من أخواته وإخوته بعد وفاة والده سوى بنت واحدة وصبيين اثنين وهما محمد بن اياس نفسه وأخوه يوسف .

ونشأ محمد بن اياس كأبيه من قبل فى محيط فرقة أولاد الناس ، على حافة المجتمع المملوكى ، ولذا لم يصل إلى الباحثين من أخباره فى هذه المرحلة أو غيرها من مراحل حياته سوى ما سجله هو من إشارات ترجمية عابرة فى مؤلفاته . والواقع أن أحداً من معاصريه أو لاحقيه لم يترجم له بكثير أو قليل ، وأن مبلغ ما يعتمد عليه الباحث لإنشاء ترجمة لهذا المؤرخ الكبير لا يعدو نتفاً مبعثرة فى كتبه التى ألفها ، وعبثاً يرود الباحث غير ذلك من الكتب المعاصرة والمتأخرة ، وهى مؤلفات الشيخين جلال الدين عبد الرحمن السيوطى وعبدالباسط ابن خليل بن شاهين الحنفى ، وهما من أساتذة ابن اياس ، ثم مؤلفات السخاوى والغزى والأعظمى واليمنى والمحبى والمرادى ، وهم أصحاب كتب التراجم والسير للقرون التاسع والعاشر والحادى عشر والثانى عشر الهجرى .

على أن فقدان هذه الترجمة لابن اياس لا يعجز الباحث أو يعييه عن محاولة الكتابة فيه ، بل هو خسارة مشوبة بربح سلبى ، إذ يغدو الاعتماد فى الكتابة مرتكزاً إلى ما هنالك من إشارات لابن اياس عن نفسه ورجال عصره فيما ألف هو من كتب ، فيستشف الباحث منها موقفه من الحوادث ، ويدرك منها بعض دخائل شخصيته

وملامح أخلاقه . ومن تلك الإشارات أن ابن اياس عاش طول حياته كأبيه أحمد فى فرقة أولاد الناس ، وتمتع منذ شبابه بإقطاع مشابه لإقطاع أبيه ، فساعده ذلك الإقطاع على ممارسة علوم عصره ولا سيما الأدب والشعر والتاريخ . وعاش عيشة راضية جانحة إلى شيء من التصوف ، دون أن يتطلع أو يتدرب على وظيفة مستقبلة معينة ، من بين الوظائف الإدارية الصغرى المخصصة لطبقته . وحج ابن اياس إلى مكة والمدينة وهو فى الثلاثين من عمره ، وعاد من الحج إلى حياته الراضية على حافة المجتمع المملوكى ، على عكس أخيه الذى مال إلى فنون الحرب ، وتعلم فن الزردكاشية ، أى المدفعية ، وصار يعرف باسم يوسف الزردكاش ، وعلى عكس صهره قرقماس المصارع الذى كان أميراً من أمراء العشرات فى الجيش المملوكى ، ومعلماً خبيراً بحرفة المصارعة . والراجح الواضح من مؤلفات محمد أحمد ابن اياس ، وهى المصدر الوحيد لكل ما هو معروف عنه ، أنه عاش تلك السنوات التكوينية من حياته فى أرض الخمول ، على قول المتصوفة، أى أرض الهدوء والقناعة وعدم الحاجــة إلى الجرى وراء الصيت والوظائف وأشباهها .

ووافقت تلك السنوات التكوينية من حياة محمد أحمد بن اياس مرحلة معروفة فى التاريخ المصرى بكثرة الفتن وقلة السلاطين القادرين على مواجهة تلك الفتن وإخمادها ، على أن أهم ما حدث فى تلك السنوات لم ينبع من مصر بل جاء إليها من بلاد ابن عثمان حين افتتح السلطان محمد الفاتح العثمانى مدينة القسطنطينية ، وازدانت القاهرة بالزينات والأفراح ثلاثة أيام ، وكان محمد بن اياس وقت ذاك فى الخامسة من العمر، والسلطان المملوكى اينال فى الرابعة والسبعين من عمره ، وهو شيخ ضعيف شاب قرناه منذ حوالى ربع قرن من الزمان ، لا يعرف شيئاً من القراءة أو الكتابة ، وليس له صفة بارزة سوى عجزه التام عن كبح ثورات مماليكه الجدد وفظائعهم فى شوارع القاهرة ، وهم الأجلاب أو الجلبان فى المصطلح المعاصر . وأعقبت أيام هذا السلطان الهيّن اللين — على قول ابن اياس نفسه — سلطنة خشقدم الذى طفحت أيامه كذلك بثورات جلبانه وغيرهم من طوائف المماليك الشاردة عن الطاعة السلطانية . وظل الحال على ذلك المنوال المزعج حتى جاء إلى السلطنة قايتباى المحمودى سنة ١٤٦٨ م ، وهو رجل له خبرة واسعة بشئون الحكم ، وكان محمد ابن اياس وقتذاك فى العشرين من عمره . وجعل قايتباى من مماليكه الجلبان أداة، لا لإزعاج القاهريين فى حياتهم اليومية ، بل لكسر شوكة الطوائف المملوكية الأخرى ، واستطاع بذلك أن يدير دفة الدولة المملوكية إدارة ناجحة مدة ست وعشرين سنة ، أى حتى وفاته سنة ١٤٩٦ م ، وكان محمد ابن اياس وقتذاك فى السادسة والأربعين من العمر .

وفى أواخر عصر السلطان قايتباى بات العداء العثمانى سافراً ضد الدولة المملوكية ، بسبب انتصار المماليك على العثمانيين فى أطراف آسيا الصغرى خمس مرات فى خمس سنوات متتالية ، كما غدا الخطر البرتغالى على التجارة المملوكية الهندية واضحاً كل الوضوح ، بعد أن دار البرتغاليون حول رأس الرجاء الصالح ، ووصلوا إلى شواطئ الهند ، وأنشأوا لتجارتهم محطات على الساحل الهندى — والخليج العربى الفارسى ، بل حاولوا دخول البحر الأحمر من ناحية عدن ، وذلك فى عصر السلطان قانصوه الغورى . وهكذا اختتم القرن الخامس عشر الميلادى فى مصر بما فيه من خير وشر ، وقابلية ظاهرة واضحة لانحة نحو الجانب الثانى من هذين الجانبين .

تلك بعض معالم المحيط المملوكى المتلاطم الذى عاش فيه محمد بن اياس سنوات نضجه ، إذ أدرك الثانية والخمسين من عمره عند مطلع القرن السادس عشر الميلادى ، وشهد الحوادث العالمية المتقدمة من نافذته المملوكية المصرية . ولم يكن ابن اياس من أهل السيف

والإمرة فتهزه الانتصارات المملوكية العسكرية على العثمانيين ، أو من أهل التجارة والمال فتزعجه حركات البرتغاليين فى المحيط الهندى بل يبدو واضحاً فى ضوء إنتاجه والترتيب الزمنى لهذا الإنتاج أنه كان منصرفاً كل الانصراف حوالى ذلك الوقت إلى رسم الخطوط والمقاييس النسبية لمشروع كتابه بدائع الزهور ، وذلك بعد قراءة واسعة فى عدد كبير من المصادر العربية فى التاريخ المصرى من عصر صدر الإسلام إلى عصره ، على حين كان عاكفاً على تسجيل حوادث عصره سنة بعد سنة وشهراً بعد شهر على قوله، لتكون تسجيلاته على أهبة للتدوين فى مواضعها حين الوصول إليها فى الأجزاء المعاصرة من كتابه .

وهنا يتحول كاتب هذه السطور مؤقتاً عن مقعده من هذا المقال ، ليشترك مع القارئ فى الاستماع إلى شرح ابن اياس لأغراضه من تأليف هذا الكتاب ، ونصه بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على النبيين والمرسلين : « وبعد فهذا جزء من كتابنا المؤلف فى التاريخ المرسوم ببدائع الزهور فى وقائع الدهور ، وقد أوردت فيه فوائد سنية ، وغرائب مستعذبة مرضية ، تصلح لمسامرة الجليس ، وتكون للمنفرد كالأنيس . وقد طالعت على هذا التاريخ كتباً شتى نحو سبعة وثلاثين تاريخاً، حتى استقام لى ما أريد . . . . وقد توخيت فيه أخبار مصر ، وأوردت ذلك شيئاً فشيئاً على الترتيب ، قاصداً فيه الاختصار ، فجاء بحمد الله ليس بالطويل الممل ، ولا بالقصير المخل ، وذكرت فيه ما وقع فى القرآن العظيم من الآيات المكرمة فى أخبار مصر، كناية أو تصريحاً ، وما ورد فيها من الأحاديث الشريفة النبوية فى ذكرها، وما خصت به من الفضائل ، وما فيها من المحاسن دون غيرها من البلاد ، وما اشتملت عليه من عجائب وغرائب ووقائع وغير ذلك ، ومن نزلها من أولاد آدم ونوح عليهما السلام، ومن دخلها من الأنبياء عليهم السلام ، ومن ملكها من مبتدأ الزمان من الجبابرة والعمالقة واليونان والفراعنة والقبط وغير ذلك، ومن وليها فى صدر الإسلام من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ، ومن وليها من طائفة الأخشيدية والفاطميين العبيدية ، ومن وليها من بنى أيوب وهم الأكراد ، ومن وليها من ملوك الترك والجراكسة إلى وقتنا هذا ، وهو افتتاح عام إحدى وتسعمائة ، ومن كان بها من الحكماء والعلماء والفقهاء والمحدثين والقراء ، ومن كان بها من الصلحاء والزهاد ، ومن كان بها من الشعراء وغير ذلك من أعيان الناس ، وقد بينت ذلك فى تراجمهم من مبتدأ خبرهم وذكر أنسابهم ومدة حياتهم إلى حين وفاتهم، حسبما يأتى ذلك فى مواضعه على التوالى من الشهور والأعوام » .

ويتضح من هذه العبارات التقديمية وغيرها من الإشارات التى أودعها محمد أحمد بن اياس فى مواضع أخرى من بدائع الزهور فى وقائع الدهور أنه أراد أن يجعل من كتابه هذا تاريخاً لمصر منذ أقدم العصور إلى عصره ، وأنه قرأ من أجل ذلك عدداً كبيراً من المصادر الأصلية والفرعية فى التاريخ المصرى منذ ابن عبد الحكيم إلى ابن تغرى بردى، بل لم يحجم عن قراءة الموسوعات التاريخية الكبرى من المسعودى وابن عساكر وابن الأثير والذهبى . والمعروف نقلا عن الأجزاء المقطوع بوجودها من المخطوطة الأصليـــة التى كتبها ابن اياس بيده ، أنه بدأ فى تأليف هذا الكتاب الكبير حوالى سنة ١٤٩٣ م ٨٩٩ هـ ، وهو فى سن الخامســة والأربعين ، وأنه انتهى من الجزء الرابع منه فى مطلع سنة ١٤٩٥ م — ٩٠١ هـ ومن الجزء الخامس فى أواخر تلك السنة نفسها ،ومن الجزء الثامن فى أواسط ١٥٠٧ م — ٩١٣هـ ، ومن الجزء التاسع فى أوائل سنة ١٥٠٨ م — ٩١٤ هـ .

ثم حدث لابن اياس فى منتصف تلك السنة ما عكر عليه صفو حياته الهادئة ،وكان كفيلا بتعطيل كتابه عن الإكمال ، وحرمان تراث الإنسانية من الأجزاء التالية

من ذلك الكتاب ، وهى الأجزاء التى يكاد ينفرد بها ابن اياس فى التاريخ المصرى . وذلك أن أحوال السلطان قانصوه الغورى تأزمت بسبب ضيق سبل المال اللازم للصرف على مماليكه ، فعمد إلى إخراج أولاد الناس عن إقطاعاتهم ، كما قطع الرزق الأحباسية والأوقاف عن أهلها ، وأطلق لمماليكه العنان للهجوم على أصحاب تلك الإقطاعات والأحباس والأوقاف فى بيوتهم ، ويأخذوا منهم مناشيرها وأوراقها ووثائقها غصباً وضرباً ، إذا احتاج الأمر إلى الغصب والضرب . ونال ابن اياس من تلك الكارثة ما نال غيره من أبناء فرقته ، فذهب عنه إقطاعه إلى أربعة من صغار المماليك بمكاتبات سلطانية ، مما يدل على أن إقطاعات أولاد الناس لم تكن صغيرة أو حقيرة ، برغم ضآلتها النسبية فى التوزيع الإقطاعى المملوكى ، بل استطاع محمد بن اياس بفضل حصيلة إقطاعه مثلا أن يعيش عيشة راضية ، وأن يتوفر على الكتابة والتأليف ؛ وكان ضياع هذا الاقطاع منذراً بخسارة تاريخية كبرى . غير أن من حسن الحظ أن محمد بن اياس لم يبق مدة طويلة بعيداً عن إقطاعه ، إذ قدم للسلطان الغورى أوائل سنة ١٥١٠ م ، أى ٩١٥ هـ ، قصة يشكو فيها حاله ومآله ، وقدمها إليه وهو فى طريقه إلى ميدان القلعة للعب الكرة بالصوالجة — (البولو) ، فاستجاب السلطان قانصوه الغورى إلى شكواه ، ورد عليه إقطاعه ، وربما كان ذلك كله بفضل أخيه يوسف الزردكاش الذى كان من المعروفين للسلطان الغورى ، بسبب مهارته الكبيرة فى فنون الزردكاشية .

وكيفما كان الأمر فالمعروف أن محمد أحمد بن اياس مضى بعد ذلك جاداً فى تأليف كتابه ، فوصل فيه إلى الجزء العاشر فى مستهل سنة ١٥١٦م — ٩٢٢هـ ، وإلى الجزء الحادى عشر آخر يوم من سنة ١٥٢٢ م — (٩٢٨هـ) ؛ وكان ابن اياس وقت ذلك فى السادسة والسبعين ، وفى صحة جيدة متفائلة بطول البقاء ومناهزة الثمانين من العمر كأبيه من قبله ، بدليل تدوينه فى آخر الجزء الحادي عشر أنه سوف يتلوه بالجزء الثانى عشر . غير أن ابن اياس مات فى السنة التالية ، وهو فى السابعة والسبعين ، وليس من المعروف هل أدركه الموت قبل أن يبدأ فى تحرير هذا الجزء الثانى عشر ، أم أنه افتتح هذا الجزء وكتب منه صفحات ضاعت على الباحثين ، ولم يعثر عليها أحد حتى العصر الحاضر .

ثم تناول النساخون هذا الكتاب ، فنقلوا منه نسخاً بعضها كاملة وافية ، وبعضها مختصرة ناقصة ، ومن إحدى النسخ الناقصة تم طبع هذا الكتاب فى مطبعة بولاق الأميرية فى أواخر القرن الماضى ، فجاءت هذه الطبعة بعيدة عن النسخة الأصلية ، خالية من أهم أجزائها . ثم أدركت جمعية المستشرقين الألمان فى استامبول هذا النقص ، فنشرت بألمانيا ثلاثة أجزاء من النسخة الكاملة كما نشرت الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة جزءاً واحداً منها ، بتحقيق وتقديم الدكتور محمد مصطفى مدير المتحف الإسلامى بالقاهرة سابقاً ، وذلك بعد اشتراكه فى تحقيق الأجزاء الثلاثة المشار إليها . غير أن نيران الحرب العالمية الثانية أكلت الأجزاء التى نشرتها جمعية المستشرقين الألمان ، فاتجهت الجهود إلى إعادة طبع الكتاب كله من الأجزاء المقطوع بوجودها من المخطوطة الأصلية ، مع تكميل الأجزاء الناقصة من نسخة خطية كاملة منقولة من هذه المخطوطة الأصلية . وأسهمت فى أوائل ثمرات هذا المشروع العلمى الجليل كل من وزارة التربية والتعليم ، ووزارة الثقافة والإرشاد القومى والجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة ، كما أسهمت فيه دار بريل الهولندية للنشر فى ليدن ، والجمعية التاريخية الباكستانيـــة فى كراتشى ، واتحاد البحوث العلمية بمنطقة شمال الرين فى فستفاليا ، ودار النشر فرانز شتاينر فى فسبادن ، والآمال معقودة على تتويج هذه الجهود بالنجاح التام ، وإخراج طبعة نهائية وافية من هذا الكتاب الطويل ، من أوله القديم إلى آخره المعاصر .

ذلك أن أهمية هذا الكتاب وأشباهه من المصادر التاريخية الكبرى لا تقتصر على الأجزاء المعاصرة ، بل تتعدى فى كثير من الأحيان إلى الأجزاء غير المعاصرة التى نقل المؤلف مادتها نقلا حرفياً أو تلخيصاً من كتب السالفين البعيدين والقريبين ، ثم ضاع بعض هذه الكتب السالفة ، بحيث أصبح المنقول منها هو كل ما لدينا من مادتها الأصلية ، وسوف يدل نشر الأجزاء الأولى المرتقبة من الطبعة الوافية من كتاب بدائع الزهور على احتواء تلك الأجزاء على متون كثيرة ضاعت أصولها .

على أن الأجزاء المعاصرة من كتاب بدائع الزهور هى موضع الأهمية ومنبعها الأول والأخير ، وتبتدئ هذه الأجزاء من حيث انتقل ابن اياس فى كتابه نهائياً من مرحلة الاعتماد الكلى على كتب السالفين إلى مرحلة الاعتماد على المعاينة والتجربة والمشاهدة ، وتسجيل أخبارها المعاصرة بنفسه . وهذا الانتقال واضح من محتويات بدائع الزهور من سنة ١٤٦٨ م (٨٧٢ هـ) فصاعداً ، وهى السنة التى افتتح بها السلطان قايتباى عهده المديد ، وابتدأ عندها ابن اياس أوائل العشرينات من عمره الطويل . ومن سعيد المصادفة أن كانت هذه السنة — هى التى انتهى فيها ابن تغري بردى من كتابه النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، وبذا غدت حلقة السنوات التالية لتلك السنة من كتاب بدائع الزهور خاتمة مكملة لمجموعة الحلقات المعاصرة فى التاريخ المصرى المملوكى ، من ابن واصل إلى ابن اياس .

ولزم محمد ابن اياس جميع ما يلزم فى صناعة التاريخ فى عصره من طريقة الحوليات الشائعة وقتذاك ، والتى ورثها عن أسلافه المباشرين ، مع شىء من الفارق الجزئى الشكلى لا الجوهرى ، فدوّن عهود السلاطين سنة بعد سنة فى الأجزاء غير المعاصرة ، ثم انتقل إلى التدوين شهراً بعد شهر فى الأجزاء المعاصرة ، ثم يوماً بعد يوم فى الأجزاء الأخيرة ، وبذا جند الأخبار تجنيداً ، وشحنها شحناً ، حسبما اتفق من وقوعها ، فأورد أخبار السلاطين والخلفاء والأمراء من سلطنة وولاية وعزل ووفاة ، وذكر أحوال الفئات المملوكية من ثورة أو ركود ، وكتب فى النظم الإدارية والأحوال الاجتماعية والأعياد الدينية وغير الدينية ، ووصف المواكب والأسمطة السلطانية ، ومواسم لعب الكرة والصيد وسحل مناسيب النيل زمن الفيضان والتحاريق ، وذكر الأرصاد الجوية من خسوف القمر وكسوف الشمس وهبوب الرياح وسقوط الأمطار ، وشرح أحوال العلماء والأدباء والشعراء والمؤرخين والأعيان والتجار ، وترجم للمتوفين منهم ترجمة طويلة أو قصيرة حسب المقام ، وذكر المنشئات والمبانى السلطانية والأميرية من مساجد وعمائر ورباع وقباب ومدافن ، وتتبع أخبار الأسعار اليومية وشئون المحاصيل والمسكوكات من الذهب والفضة والنحاس ، وذلك دون تفرقة بين ما هو مقدمة وما هو نتيجة ، ودون اعتبار لمقتضيات الترابط التاريخى بين حوادث أيام معينة وحوادث إخوتها من الأيام السابقة أو اللاحقة ، ما عدا وقفات اعتاد ابن اياس تطريزها بأشعار أو أزجال أو مواويل مناسبة من نظم أصدقائه من شعراء ذلك العصر ، أو من نظمه الشخصى وهو غير قليل .

والواقع أن منظومات ابن اياس بالذات توجب شيئاً من الالتفات ، فمنها ما هو أمدوحة أو مرثية لسلطان أو أمير ، ومنها ما هو تهنئة بشفاء من مرض ، أو نجاة من محنة ، ومنها ما هو نقد أو تعقيب على بعض الأعمال السلطانية أو الأميرية أو غيرها من أعمال كبار الموظفين فى شئون الحكم والإدارة والقضاء . وهذه تدل فى مجموعها الكلى على أن ابن اياس عاش ، لا على حافة المجتمع المملوكى كما تقدم ، بل فى وسط البلاط السلطانى ، متصلا ببعض رجاله البارزين ، كما كان أبوه من قبل ، وكما هو واضح من ثنايا كتابه بدائع الزهور فى وقائع الدهور . فهل نستخلص من هذه القرائن الشعرية والشخصيات المتعلقة بها أن ابن اياس

أحب أن يكون معروفاً بقربه من البلاط السلطانى ورجال الحكم ، مع عزوفه أو بعده عن وظائف الدولة صغيرها وكبيرها ؟ أو أنه أراد أن يكون معروفاً بين أعلام المؤرخين المعاصرين – وكلهم من أرباب النظم والشعر ، فضلا عن التأليف فى التاريخ – بأنه لا يقل عن أحد منهم فى هذا وذاك، بل يزيد عليهم بشيء من التجديد فى الكتابة التاريخية ، وأولئك هم أولا شيخاه عبدالرحمن السيوطى وعبدالباسط بن خليل اللذان يستشهد كثيراً بأقوالهما ، ويذكرهما فى كثير من الاحترام والتقدير وعرفان الجميل ، ثم ثانياً زملاؤه خليل بن شاهين الصفوى ، وعبدالرحمن السخاوى، ويوسف ابن تغرى بردى ، وابن الصيرفى ، وابن طولون . أو نقول بأن ابن اياس أراد أن يكون معدوداً بين الأدباء المشهورين فى ذلك العصر ، وهم بدليل أسمائهم خليط بعضه من أولاد الناس مثل ابن اياس نفسه، وبعضه من أبنـاء العلماء المصريين ، ومنهم الناصرى محمد بن قنصوه ، وابن الحجار، والأشمونى، وابن الطحان، وابن مبارك شاه، وابن النبيه ، وابن الشاب التايب ، والشهاب المنصورى وصفى الدين الحلى، وبدر الدين الزيتونى، بدليل إيراده منظومات هؤلاء جنباً إلى جنب منظوماته فى المباريات الشعرية وفى التعقيب على مادة تاريخية واحدة ؟

أو نرجح بأن ابن اياس تولى وظيفة مؤرخ الدولة فى الحكومة المملوكية، أو أنه أقام نفسه فى شيء يقرب من ذلك أواخر زمن السلطان قانصوه الغورى، أو أنه أراد لنفسه من هذا السلطان مركزاً مشابهاً لمركز محمود العينى مع السلطان برسباى، بدليل مدائحه الكثيرة فى السلطان الغورى بعد أن أعاد إليه اقطاعه مع العلم بأن ابن اياس لم يذكر شيئاً عن تلك الوظيفة المزعومة أو ما يشابهها، تلميحاً أو تصريحاً فى مؤلفاته ، وبأن وظيفة بهذا الاسم لم تعرف فى مصطلح السلاطين المماليك ، ومع العلم كذلك بأن ابن اياس كتب ترجمة موضوعية للسلطان الغورى قرر فيها أن مساوئه كانت أكثر من محاسنه :

وسوف يطالع القارئ هذه الترجمة فيما يلى ، فيرى فيها قائمة طويلة لهذه المساوئ، بالقياس إلى ما ذكره ابن اياس باختصار من محاسن هذا السلطان .

غير أنه مهما يكن من ترجيح أو ميل لهذا أو ذاك أو غيره مما يحتمل أن يكون وظيفة أو شبه وظيفة لابن اياس فى المحيط المملوكى ، فالراجح من كتابه بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، ومن أشعاره المبعثرة فى صفحات هذا الكتاب، فضلا عن تعليقاته النثرية الجاسرة، ومناسباتها الخاصة والعامة ، أنه عاش فرداً متتبعاً حوادث المجتمع المملوكى التى تقلب فيه ، وليس ذلك بصفته مؤرخاً مهتماً بتدوين الحوادث والأخبار ، بل لأنه كان رجلا حياً حساساً بما يجرى فى دولة بدت عليها مخايل الزوال ، وربما كان أوضح دليل على ذلك قصيدته الطويلة بصدد ضريبة المشاهرة التى فرضها السلطان الغورى على النـــاس ثم ألغاها أواخر أيامه ومرثيته التى قالها فى حوادث الفتح العثمانى لمصر، وهى كذلك مذكورة فى كتابه بدائع الزهور .

ومن مؤلفات ابن اياس عدا ذلك كتاب عقود الجمان فى وقائع الأزمان، وهو كتاب صغير فى تاريخ مصر، وليست له أية علاقة بكتابه الكبير بدائع الزهور فى وقائع الدهور، أو بالنسخ المختصرة المتداولة منه . ويبدو أن ابن اياس كتب هذا الكتاب الصغير أيام شبابه الباكر، بدليل ما اتسم به عنوان هذا الكتاب من ضخامة لا تتناسب مع حجمه ومحتواه . وشبيه بذلك كتاب آخر لابن اياس فى التاريخ ؛ وعنوانه نزهة الأمم فى العجائب والحكم، وهو تأليف صغير كذلك فى تاريخ العالم القديم وأحواله، وبخاصة مصر وأحوالها وحدودها ومعادنها ونيلها وزراعتها ، ونزول العرب فى ريفها واقطاعاتها . ويتبع هذه المؤلفات الصغيرة كتاب مرج الزهور فى وقائع الدهور، وهو تأليف عامى فى قصص الأنبياء والرسل، ولعله كذلك من أوائل مؤلفات ابن اياس ، بدليل ذكر محتوياته فى الفصل السابع من الجزء

الأول من الطبعة البولاقية من كتاب بدائع الزهور . ولابن اياس كذلك كتاب نشق الأزهار فى عجائب الأقطار، وهو كتاب فى الفلك والهيئة وتركيب الكون، وآثار مصر الفرعونية وملوكها الأقدمين . وفى مقدمته لهذا الكتاب ذكر ابن اياس أنه قصد بتأليفه أن يجمع فيه أغرب ما سمع وأعجب مارأى، ولا سيما عجائب مصر وأعمالها ، وما صنع الحكماء فيها من الطلسمات المحكمة ، وكان فراغه من هذا الكتاب سنة ١٥١٨ ميلادية أى ٩٢٢ هجرية ، وكثيراً ما استمد منه علماء أوربا فى القرن التاسع عشر ، لشرح بعض نواح من تاريخ مصر القديم فى زمنه . وكان فراغ ابن اياس من تأليف هذا الكتاب سنة ١٥١٨ ميلادية (٩٢٢ هـ) ، أى أنه كان مشغولا بكتابته مع الجزء العاشر من بدائع الزهور ، وابن اياس وقتذاك فى السبعين من العمر .

غير أن شهرة ابن اياس لا تستمد كثيراً من هذه الكتب الصغرى، بل تستند إلى كتابه الكبير، وهو بدائع الزهور فى وقائع الدهور . والواقع أن هذا الكتاب كفيل وحده بأن يجعل محمد ابن اياس عميداً ثالثاً بين ثلاثة العمداء من المؤرخين فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى، وهم بحسب أقدميتهم الزمنية وجدارتهم التاريخية معاً أحمد المقريزى، ويوسف ابن تغرى بردى، ومحمد ابن اياس نفسه ، كما أن هذا الكتاب الكبير بدوره ثالث ثلاثة من المصادر المملوكية الأصلية فى ذلك العصر، بل يمتاز هذا الكتاب بأنه المصدر الوحيد أو يكاد ، لحوادث عصر السلطان قانصوه الغورى وحوادث الاستيلاء العثمانى على مصر، وما بعد ذلك الاستيلاء المؤسف، لمدة خمس سنين . وكل ذلك فى أسلوب واضح مهذب ، تسرى فيه نغمة مصرية هادئة دافئة . وهذا الأسلوب هو الذى جعل المستشرق مارجليوث يميز ابن اياس عن جمهرة المؤرخين فى مصر وغيرها من البلاد العربية بقوله : إن أسلوبه فى الكتابة والتأليف، ونمطه فى التفكير والنقد ، ينم كل منهما عن فردية واستقلال فى الرأى قل أن يدانيه فيهما معظم المؤرخين .

ويبدو واضحاً من محتويات بدائع الزهور أن ابن اياس كان على جانب من القدرة فى التفكير والنقد، ولم يقنع بايراد الحوادث والوقائع على وتيرة أغلب السالفين من المؤرخين، بل وقف بين الحادثة والأخرى يشرح ويفلسف، مع شىء من القسوة فى الحكم والجرأة فى التقدير، وربما شجعه على ذلك اتصاله ببعض أعيان البلاط السلطانى فى عهود مختلفة ، وهذا فضلا عن صلته بأخيه يوسف الزردكاش الذى أمده بما جرى بالقلعة ودوائر الجيش المملوكى من أخبار ، ولا سيما أخبار المدفعية التى عنى ابن اياس بتدوينها بالإشارة إلى إهمالها الغريب زمن السلطان قانصوه الغورى .

وأودع ابن اياس صفاته ومؤهلاته ونظراته وتأملاته فى محيطه المملوكى كلها فى كتابه « بدائع الزهور فى وقائع الدهور » ، ولا سيما فى الصفحات الخاصة بحوادث الاستيلاء العثمانى على مصر والشام ، وهى الصفحات التى يكاد ينفرد بحقائقها هذا الكتاب الكبير .

ولابن اياس فى وصف الأيام العثمانية عبارات ملؤها الوطنية الحزينة على ما صارت إليه مصر من التغير ، بعد ذهاب الدولة المملوكية ومجئ العثمانيين . على أنه لم ير فى ذلك التغير شيئاً إلا ما جرت به المقادير التى ليس لإنسان عليها سلطان، ونسى ابن اياس أو تناسى أن سلاطين المماليك أنفسهم مسئولون إلى درجة كبيرة عما آلت إليه مصر وأحوالها من ضعف أمام الخطر العثمانى الداهم . وحزّ فى نفس ابن اياس أن مصر صارت بسبب ذلك ولاية تابعة لسلطان العثمانيين فى استانبول، وهى تبعية امتدت أربعة قرون تقريباً .

وتناول ابن اياس الحكم العثمانى فى مصر بالنقد والسخرية لاهمال رجاله مصالح المصريين أبناء البلاد ، وملأ كتابه « بدائع الزهور فى وقائع الدهور » بهذه النغمة الجريئة ، ولم يشترك فى احتفالات العثمانيين وأعيادهم بالقاهرة ، وذلك برغم ما أحاط السيادة

العثمانية من رهبة وخشية . ومن يدرى ؟ ربما كان موقفه هذا من الحكم العثمانى وجبروته هو السبب فى اخفاء ترجمة حياته من كتب التراجم . وعلى هذا يكون ابن اياس طليعة مبكرة من طلائع الوطنية فى الشرق العربى ، وتكون الصفحات الختامية من كتابه « بدائع الزهور فى وقائع الدهور » أول صيحة طيبة من صيحات الاحتجاج ضد مظالم الحكم العثمانى الشهيرة فى التاريخ .

وهنا يقف كاتب هذه السطور نهائياً عن الكتابة ، ليقرأ مع القارئ بضعة مقتبسات مختارة من الصفحات المعاصرة من كتاب بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، وكل مقتبس منها لمحة قصيرة لفتح الشهية الفكرية لقراءات طويلة مشبعة من هذه الصفحات ، لا على أنها تاريخ بالمعنى العلمى الحديث لهذا اللفظ ، بل على أنها مجموعة أخبار وحوادث متنوعة ، لتغذية المشتغلين بالتاريخ المصرى ، على اختلاف طاقاتهم واختصاصاتهم . والواقع أن هذه الصفحات المعاصرة وأشباهها من محتويات الحوليات حقول دانية للمؤرخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، وغيرهم من أصناف المؤرخين . لكن هذه الحقول متاهة المدعين المحشورين فى زمرة المؤرخين ، ويرحم الله أسلافنا ومعاصرينا الذين انتحلوا من هذه الصفحات ملازم متلاحقة أو مبثوثة متفرقة ، وخالوها تاريخاً علمياً مأخوذاً من المصـــادر الأصلية الكبرى ، كأحسن ما يكون التاريخ .

ومما ينبغى التنبيه إليه فى هذا الصدد ، أن المقتبسات المختارة هنا منقولة بنصها للقارئ ، من الطبعة الأخيرة من كتاب بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، مع تشريح الفقرات فى كل مقتبس منها بكثير من علامات الفصل والوصل والترقيم .

وأول هذه المقتبسات فاتحة أخبار سنة ٩٠٨ هـ (١٥٠٢ م) ، وهى السنة الثالثة من عهد السلطان قانصوه الغورى ، حين تم أمر هذا السلطان فى السلطنة ، وثبتت قواعد دولته ، فأخذ فى إعلان أسماء الموظفين لحكومته .

أما منبع اختيار هذه الصفحات ، فهو احتواؤها على تصوير استاتيكى شامل لجميع كبار الموظفين فى السلطنة المملوكية الجديدة ، قبل أن يتحركوا فى دوائر وظائفهم المختلفة ، وهو تصوير يقف بالقارئ ويستوقفه ليرى منه لنفسه أن مصر المملوكية لم تكن للمصريين من قريب أو بعيد ، بل كانت لفئات من المماليك الأجانب المسيطرين بأسمائهم وأسماء زوجاتهم ورطاناتهم التركية وغير التركية على جميع شئون البلاد الإدارية ، والاقتصادية والاجتماعية .

ويتلو هذا التصوير جملة من أخبار السلطنة المملوكية صغيرها وكبيرها ، وبعضها سياسى وبعضها اقتصادى أو غيره ، حسبما اتفق من الترتيب الزمنى المطلق ، سنة بعد سنة ، وشهراً بعد شهر ، ويوماً بعد يوم ، وهو ما تجرى عليه كتب الحوليات التاريخية فى جميع اللغات الشرقية والغربية فى العصور الوسطى .

والمقتبس الثانى أخبار وصلت من مكة إلى القاهرة مع مبشر الحاج ، أواخر سنة ٩١٢ هـ (١٥٠٦ م) ، وهى تصف لأول مرة ، وفى قليل من التفصيل ، جميع أعمال البرتغاليين فى مياه المحيط الهندى والمداخـــل الجنوبية للبحر الأحمر ، منذ مجئ السفن البرتغالية من غرب أوربا إلى تلك الجهات ، عن طريق رأس الرجاء الصالح ، أى منذ عشر سنين قبل وصول هذه الأخبار الخطيرة موجزة إلى القاهرة . ويبدو من هذه الأخبار التى أوردها ابن اياس عرضاً ضمن أخبار مكة والمحمل المصرى السنوى ، أن المعلومات الجغرافية المملوكية بصدد البرتغاليين وأهدافهم واتجاهاتهم كانت حتى وقتذاك ضئيلة قليلة جاهلة ، وأن إفاقة السلطنة المملوكية للخطر البرتغالى على شرايينها التجارية الواصلة وقتذاك إلى الهند جاءت متأخرة ، وكان تأخيرها هذا سبباً من عديد الأسباب التى أنزلت بأسطول مملوكى كبير هزيمة بحرية مشهورة على أيدى البرتغاليين فى المياه الهندية ، شمالى بومباى الحالية ، كما أنزلت بجيوش مملوكية بقيادة

السلطان قانصوه الغورى نفسه هزيمة أكثر شهرة ، على أيدى العثمانيين ، وهى هزيمة مرج دابق شمالى حلب الشام .

والمقتبس الثالث بيان وصفى لهزيمة مرج دابق ، وهى الهزيمة التى ختمت بخاتم الانهيار على السلطنة المملوكية فى مصر ، وافتتحت بها السلطنة العثمانية سلسلة انتصاراتها الزاحفة عبر الشام إلى مدينة القاهرة، حيث أعلن السلطان سليم العثمانى نهائياً أن مصر باتت ولاية تابعة للعثمانيين . وفى مطلع هذا البيان الوصفى تصوير للجيش المملوكى، وعلى رأسه السلطان قانصوه الغورى يرتب الصفوف استعداداً للحرب والقتال ، وكأنه وحاشيته وقادته فى موكب العودة من انتصار مملوكى كبير ، أو من احتفال بمولد من موالد الأولياء الصالحين ، أو من يوم الخروج لصلاة أحد العيدين . غير أنه لم تكن بضع ساعات حتى صار ذلك الموكب الاستعراضى الحافل مركزاً دارت حوله معركة حامية دامية ، بدأت بمأساة سقوط السلطان قانصوه الغورى ميتاً بالفالج فى الميدان، وانتهت بمأساة انهزام الجيش المملوكى ورجوعه القهقرى مفلولا مكسوراً إلى حلب ودمشق ، ثم إلى القاهرة .

والمقتبس الرابع ترجمة طويلة للسلطان قانصوه الغورى ، بعد وفاته فى مرج دابق ، وهى ترجمة تحليلية ناقدة لأعمال هذا السلطان وصفاته الشخصية والسياسية . ويبدو واضحاً من نغمة هذا المقتبس أن ابن اياس لم يكن من المعجبين بالسلطان قانصوه الغورى ، وأن محاسن هذا السلطان لم تكن فى نظره شيئاً بالقياس إلى مساوئه . غير أن ابن اياس لم يكن منصفاً فى هذا التقدير ، لأنه أغفل فيه أن هذا السلطان الطاعن فى السن اعتلى دست السلطنة فى دولة نخرت فيها عوامل الاحتضار والزوال منذ سنين ، وربما كانت الرغبة فى مقاومة هذه العوامل هى التى أدت بهذا السلطان الطيب القلب إلى اتخاذ بعض ما اتخذ من إجراءات انقاذية مالية تعسفية كثيرة .

والمقتبس الخامس قائمة بأسماء بعض الأمراء المماليك والقضاة وكبار الموظفين والمهندسين والتجار وأساتذة المهن والحرف والصناعات من المصريين وغير المصريين، ممن قرر السلطـــان سليم الأول العثمانى اخراجهم من القاهرة ، ونفيهم إلى اسطنبول ، لأسباب متعددة ، وربما كانت الوطنية المصرية أحد هذه الأسباب . وتبلغ هذه المجموعة نحو مائة من الرجال ، ولكنها تبلغ أكثر من ذلك ، سواء من ناحية الكم العددى ، أو الكيف الفنى ، بدليل ما أورده ابن اياس فى كتابه ، قبل هذه القائمة وبعدها ، من أسماء خرج أصحابها مأمورين من القاهرة إلى اسطنبول ، فضلا عن أن هذه الأسماء — ما تقدم منها وما تأخر — اشتملت فى الواقع على مجموعة المهارات الإدارية والصناعية التى اقتلعها العثمانيون من مصر، ليفيدوا منها فى بناء عمائرهم التى تزدان بها أسطنبول الحالية ، ولم تكن هذه الخسارة أول الخسائر المصرية أو آخرها ، بسبب الاستيلاء العثمانى على مصر ، وهى تدل فيما تدل على أن مصر فقدت وقتذاك السيطرة على مستقبلها القريب والبعيد ، وذلك لمدة أربعة قرون مظلمة، تناول منها كتاب بدائع الزهور فى وقائع الدهور ما لا يزيد عن خمس سنوات قصيرة، أى حتى سنة ٩٢٨ هـ (١٥٢٢ م) وهى السنة التى توفى فيها محمد أحمد بن اياس .

المقتبس الأول

فاتحة أخبار السنة الثالثة من عهد السلطان قانصوه الغورى

ثم دخلت سنة ثمان وتسعمائة فيها فى المحرم كان خليفة الوقت يومئذ الإمام المستمسك بالله أبو الصبر يعقوب بن المتوكل على الله عبد العزيز ، والسلطان يومئذ الملك الأشرف أبو النصر قانصوه الغورى .

وأما القضاة الأربعة فالقاضى برهان الدين إبراهيم ابن أبى شريف المقدسى الشافعى والقاضى سرى الدين

عبد البر بن الشحنة الحلبي الحنفي، والقاضي البرهان إبراهيم اللميري الملكي والقاضي شهاب الدين أحمد بن الشيشيني الحنبلي .

فلما دخلت هذه السنة وتم أمر السلطان في السلطنة وثبتت قواعد دولته قرر الأمراء المقدمين أربعة وعشرين أميراً مقدم ألف منهم أرباب الوظائف وهم : الأتابكي قيت الرجبي أمير كبير، وقرقماس من ولى الدين أمير سلاح واصطمر من ولى الدين أمير مجلس وقانى باى قرا من ولى الدين أمير آخور كبير، وطراباى الشريفي نوبة النوب، وأزدمر من على باى دوادار كبير وخاير بك من ملباى حاجب الحجاب وهو أخو قانصوه البرجي نائب الشام ، فهؤلاء أرباب الوظائف .

وأما الأمراء المقدمين الذين بغير وظائف وهم : خشكلدى البيسقى الظاهرى خشقدم وقانصوه بن سلطان جركس المعروف بابن اللوقا والأمير سودون العجمي وماماى المحمدى المعروف بجوشن وأنصباي من مصطفى وتمر الحسنى وطقطباي العلاى نائب القلعة وطقطباى من ولى الدين وهو الوزير والاستاذار ودولات باى قرموط وقانصوه من طراباى المعروف بكرت وأرزمك الشريفي الناشف وأربك من طراباى المكحل ونوروز من أزبك أخو يشبك الدوادار وأبو يزيد المحمدي وعلى باى السيفي يشبك الذي كان نائب غزه وخاير بك السيفي اينال من أينال كاشف الغربية وجانبلاط المحمدى أخو قانصوه البرجي . انتهى العدد من ذلك :

ثم قرر السلطان من الأمراء الطبلخانات خمسة وسبعين أميراً منهم أرباب الوظائف عشرة وهم : عبد اللطيف الزمام والخازندار الكبير والمقر الناصرى محمد ابن السلطان شـــاد الشراب خاناه وجانم قريب الأشرف قانصوه خمسمائة أمير دوادار ثانى ومغلباي الشريفي الزردكاش الكبير وتمراز جوشن رأس نوبة ثانى وكان بردى تاجر المماليك وطومان باى قرا حاجب ثانى، وقلج من ولى الدين وأمير آخور ثانى ، وتانى بك من يشبك محتسب القاهرة وخازندار ثانى، وعلان والى القاهرة ويعرف بعلان من قراجا وقانصوه من دولات بردى استادار الصحبة ، فهؤلاء أرباب الوظائف .

وأما الأمراء الذين بغير وظائف فهم : قرقماس الشريفي ، وكان الأشرف جان بلاط أنعم على خشكلدى من ولى الدين بتقدمة ألف وعلى قرقماس الشريفي فلم يتم لهما ذلك من بعده وآل أمرهما إلى امرة طلبخاناه : وأزدمر من يشبك وخشكلدى من ولى الدين وقانصوه من بردبك وجانى بك من أزدمر وبرسباى العلاى وطوخ المحمدى الذى كان نائب القلعة وقانصوه الإبراهيمي وتانى بك المعروف بالأبح وتانى بك النجمى وقيت الأحول ويشبك من تبوك وبرقوق من خجا بردى وشاد بك الناصرى وجانباى المحمدى وجان بلاط من ولى الدين أيضاً وقرقماس من يشبك وتمر باى من سيباى وبكبلاط من أقباى وقانى باى من يشبك وجانم الإبراهيمي وأزبك الشريفي ومصر باي الشريفي وطومان باى من طوبزه ونوروز الشريفي وبلاط من حيدر ومامش الرجبي وكرتباى من حيدر ومغلباى من مختجا وجان بلاط من قانصوه واصطمر من بشمان وقانى باى من أزدمر وسودون من مصطفى وألماس من يرد بك وقنبك من شاد بك وجانم من خضر وجان بردى من قانم وبرسباى اللمرداشي وتمر الإبراهيمي وجانى بك الشريفي وتم من شاد بك وماماي من قيت ، وقانصوه من يشبك وقان بردي من قانصوه وأرزمك من برد بك وتمر باى السيفي قجماس خازندار العادل طومان باى وجانم من قانصوه ومسايد من حيدر ويرش من عبد الكريم ومسايد أيضاً من قانصوه وجانى بك قرا الشريفي وطراباى الشريفي وقايتباى من جانى بك المعروف بالأشقر وشادى بك اليحياوى وقانصوه من يشبك وتانى بك السيفي أبردى ودولات باى من مصطفى وقانى من سودون الإبراهيمي وجانم من

قجماس وطراباى من جانم ومغلباى من جانم ومصر باى الأبوبكرى وجانى بك من حيدر، انتهى العدد من ذلك .

ثم قرر السلطان الأمراء العشرات مائة وخمسة وثمانين أميراً وهم : عنبر مقدم المماليك وخشكلدى الشريفى وتبك الناصرى وأسنباى من برسباى وقراكز الشريفى وجانى باى من يشبك وبكتمر من ولى الدين وسنقر العلاى وقلج السيفى قانصوه خمسمائة وجانم السيفى قايتباى وأسنباى من قروس وطقطمش السيفى أينال وسيباى الأبو بكرى وأينال من جانم وقانصوه الإبراهيمى وسودون من حيدر ويوسف من مصطفى وعلان من ولى الدين وأقبردى الحسنى وقنبك الشريفى وبهادر من قرقماس وأزدمر من عبد الرحيم . . . الخ .

واجتمع فى هذه السنة من الخاصكية ثمان مائة خاصكى على ما قيل ، ثم تزايد عدد الخاصكية فيما بعد حتى صاروا ألف ومائتى خاصكى .

أما النواب بالبلاد الشامية فكان ممن قرر بها من أوائل هذه السنة وهم : قانصوه المحمدى المعروف بالبرجى نائب الشام ، وسيباي المعروف بنائب سيس قرر فى نيابة حلب ، وقرر جانم فى نيابة حماة ، وقرر دولات باى قرابة العادل فى نيابة طرابلس، وكان قبل ذلك نائب الشام ، وفر ثم عاد وقرر فى نيابة طرابلس، وقرر سودون الدواداری فى نيابة صفد ، وقرر فى نيابة غزة قانصوه قرا ويعرف بقانصوه الجمل ، وكان العادل قرره فى نيابة حلب وما تم ذلك وهو الآن مقدم ألف بمصر ، وقرر ملاج فى نيابة القدس ، وقرر أيدكى فى نيابة قطية ، ونائب الإسكندرية قانصوه خمسمائة السيفى يشبك الدوادار ، ونائب دمياط شخص من الأتراك يسمى قارس المنصورى عثمان ، فهذا كان حكم النواب بالبلاد الشامية فى أوائل هذه السنة ، ثم تغيرت الأحوال من بعد ذلك وانتقلت النيابات إلى آخرين من الأمراء يأتى الكلام عليهم .

وأما أرباب الوظائف من المتعممين وهم : القاضى بدر الدين محمود بن أجا الحلبى الحنفى كاتب السر الشريف بالديار المصرية ، والقاضى شهاب الدين أحمد ابن الجمالى يوسف ناظر الجيوش المنصورة ، والقاضى صلاح الدين بن الجيعان مستوفى ديوان الجيش وناظر الخزائن الشريفة ، والقاضى محيى الدين عبد القادر القصروى ناظر الجيش كان وهو الآن ناظر الكسوة الشريفة وناظر الجوالى ، والشهابى أحمد بن الجيعان نائب كاتب (١٣٣ آ) السر ، وشمس الدين محمد بن مزاحم ناظر الأسطبل الشريف ، ومجد الدين بن كراوية ناظر الدولة والصحبة الشريفة، وكان على بن أبى الجود متحدثاً فى جهات الخاص يومئذ من حين توفى ناصر الدين الصفدى ، ثم فى عقيب ذلك تولى نظارة الخاص علاى الدين بن الإمام وهذه ثانى ولاية وقد راج أمره فى هذه المرة إلى الغاية ، وكان يومئذ القاضى فخر الدين ابن العفيف كاتب المماليك السلطانية ، وموفق الدين بن القمص الأسلمى ناظر الذخيرة والمتحدث على أوقاف الزمامية ، وعبد الباسط بن تقى الدين ناظر الزردخناه ، والشرفى يونس النابلسى ناظر الديوان المفرد ، ومحمد ابن يوسف ناظر الأوقاف ، وصاحب ديوان الأحباس شمس الدين بن العبسى ، وصاحب ديوان جيش الشام بدر الدين ابن الأنبانى وشريكه يوسف بن السبرجى .

وأما الوظائف التى غير هؤلاء فكان نقيب الجيش يومئذ الشرفى يونس ابن الأقرع ، ومعلم المعلمين يومئذ البدرى حسن بن الطولونى . انتهى ذلك .

فهذا كان ترتيب دولة الغورى فى أوائل سنة ثمان وتسعمائة ، ثم انتقلت من بعد ذلك الأمريات والوظائف إلى جماعة كثيرة من الأمراء والمباشرين يأتى الكلام عليها فى موضعه من ولاية وعزل .

ومن الحوادث فى هذا الشهر أن مضى الخامس عشر من المحرم ولم يعلم للحجاج خبر ولا حضر المبشر ، فكثر القيل والقال بسبب ذلك ، فلما كان يوم الأحد

تاسع عشره حضر هجان وأخبر أن أحوال الحج مضطربة إلى الغاية ، وأن الجازانى ابن أمير مكة قد أظهر العصيان وخرج عن الطاعة ، والتف عليه يحيى ابن سبع أمير الينبع ومالك بن رومى أمير خليص وطائفة من عرب الحجاز يقال لهم بنى إبراهيم، قد خرجوا على ركب الحاج الشامى فى رابغ قبل أن يدخلوا إلى فنهبوا الركب عن آخره وقتلوا الرجال وأسروا النساء وفعلوا لهم ما لا فعله تمرلنك لما دخل إلى الشام .

فلما جاءت هذه الأخبار إلى القاهرة اضطربت أحوال الناس لهذه الأخبار ثم انقطعت أخبار الحاج مدة طويلة لم يأت من عندهم خبر . (١٣٣ ب)

وفى يوم الخميس ثالث عشرينه الموافق لرابع مسرى زاد الله فى النيل المبارك عشرين أصبعاً، ثم أوفى فى يوم الأحد ثامن مسرى وزاد عن الوفاء أحد عشر أصبعاً ، فكان فتح السد فى يوم الاثنين تاسع مسرى الموافق لسابع عشرين المحرم وهو سابق النيل الماضى بيوم واحد والفضل بينهما سبعة عشر أصبعاً عن النيل الماضى . فلما أوفى توجه الأتابكى قيت الرجبى وفتح السد على العادة ، وكان يوماً مشهوداً .

وفى صفر فى مستهله نزل الحاج إلى البركة على حين غفلة ، ثم فى يوم السبت ثانية دخل المحمل إلى القاهرة وكان أمير ركب المحمل اصطمر من ولى الدين أمين مجلس، وبالركب الأول الناصرى محمد بن خاص بك، ودخل الحاج وهو فى غاية النكد بسبب ما جرى على الناس فى طريق الحجاز .

وكان من ملخص واقعة الحجاج وهو ما استفاض بين الناس أن اصطمر أمير الحاج لما وصل إلى بطن مرو قبل أن يدخل إلى مكة لاقاه الجازانى من هناك ، فأحضر إليه اصطمر خلعة وقال له إن كنت تستقر أمير مكة احمل للسلطان خمسين ألف دينار ، فقال الجازانى نعم أنا أحمل للسلطان هذا القدر ، فألبسه الخلعة حتى طمنه وقد أظهر العصيان من قبل ذلك وجرى منه أمور شتى ثم إن اصطمر أرسل فى الدس مكاتبة للشريف بركات أخو الجازانى بأن يجمع العربان ويلاقيه حتى يقبض على الجازانى ، فلما أحس الجازانى بذلك تسحب تحت الليل من بطن مرو ، وكان اصطمر أرشل قليل الدربة، فلما تسحب الجازانى لاقى الركب الشامى فى رابغ وجرى منهم ما تقدم ذكره من قتل ونهب وأسر النساء ، فلما دخل الحاج إلى مكة وبلغه ذلك اضطربت الأحوال إلى الغاية ووقف الحاج بالجبل وهم على وجل من الجازانى وعرب بنى إبراهيم ، فلما انتهى الوقوف بالجبل وخرج الحاج من مكة قال اصطمر للشريف (١٣٤ آ) بركات أخرج معنا ولاقى الجازانى ، فلما خرج الشريف بركات صحبه الحاج ووصل إلى مكان يسمى الدهنة فلاقاه أخوه الجازانى فى جمع كثير من عرب بنى إبراهيم ، فأرسل الجازانى يقول لاصطمر لا تدخل بينى وبين أخى ودعنا نقتتل فى بعضنا وخذ أنت الحاج وامضى ، فلم يسمع اصطمر منه ذلك ، ثم حضر يحيى بن سبع أمير الينبع وصار عونة مع الجازانى ، فاتقعوا مع الشريف بركات ، ودخل اصطمر بينهم ونادى فى الركب بأن من كان معه سلاح يحضر عونة على قتال الجازانى ، فاجتمع الجم الغفير من الجمالة العكام والضوية فكان بينهم ساعة تشيب منها النواصى وآل الأمر إلى كسرة اصطمر أمير ركب المحمل ، وقتل ممن كان معه من المماليك السلطانية نحواً من مائة مملوك غير الغلمان والطقش،وتمت الكسرة على من كان بركب المحمل فى ذلك اليوم ونهب كل ما فيه حتى عروا النساء من أثوابهن وأخذوا عصايبهن من على رؤوسهن وقاسين من الشدة ما لا خير منه ، وتخلف غالب الحاج بالينبع وصاروا ينزلون فى مراكب من البحر الملح ويدخلون إلى القاهرة بعد مدة طويلة وهم فى أنحس حال ، وقاسوا فى هذه السنة غاية المشقة وجرى عليهم كل سوء. وقيل إن الجازانى لم يفحش فى حق من الركب الأول كما فعل بمن فى ركب المحمل وقد راعى الناصرى محمد بن خاص

بك دون اصطمر وكان متأثراً من اصطمر ، فلما جرى ذلك رجع الشريف بركات إلى مكة وهو مهزوم من أخيه الجازانى ، فلما رجع من بقى من الحجاج إلى الأزنم وجدوا الآبار قد ردمت بالحجارة فمات من الحجاج جماعة كثيرة بالعطش ، فلما وصلوا بالحجاج إلى العقبة لاقاهم جماعة من عربان بنى لام فعوقوهم عن طلوع العقبة وأفردوا عليهم ثلاثة آلاف دينار فجبى أمير الحاج ذلك من الحجاج ودفعها للعرب حتى مكنوهم من طلوع العقبة ، ودخلوا إلى بركة الحاج وهم فى أسوأ حال ، فلما طلع الأمير اصطمر والناصرى محمد بن خاص بك إلى القلعة وقفوا بين يدى السلطان وبخهما بالكلام بسبب ما جرى على الحجاج من الجازانى وابن سبع ، ثم رسم بادخال اصطمر إلى قاعة البحرة ورسم أيضاً على الناصرى محمد بن خاص بك ووكل به ، ثم أرسل بالقبض على قاضى القضاة الحنفى عبد البر بن الشحنة ووكل به وقد وشى به عند السلطان بأنه كاتب يحى بن سبع وأيقظه بأن السلطان يقصد القبض عليه فأوسع خياله حتى عصاه على ما قيل ، وكذلك قبض السلطان على أزدمر المهمندار قيل أن يحى ابن سبع كاتبه ولم يعلم السلطان بذلك ، فصار لكل واحد منهم ذنب واستمر الحال على ذلك .

وفى الثلاثاء خامس صفر توفى جان بلاط المحمدى أحمد مقدمى الألوف وهو أخو قانصوه البرجى نائب الشام . فلما مات دفن فى تربة أخيه خاير بك التى أنشأها بباب الوزير ، وكانت مدته فى التقدمة يسيرة ومات عقيب ذلك .

وفى تاسع صفر رسم السلطان باخراج اصطمر منفياً إلى ثغر دمياط ، فنزل من القلعة بعد العشاء وتوجهوا به إلى البحر وسار فى مركب إلى دمياط وهو مقيد بقيد ثقيل .

وأما قاضى القضاة عبد البر بن الشحنة فرسم السلطان بنفيه إلى قوص ، وكان ببيت نقيب الجيش هو وأزدمر المهمندار فشفع فيهما الأتابكى قيت الرجبى ، ثم بعد أيام أخلع السلطان على القاضى عبد البر وأعاده إلى القضاء على عادته ، وشفع فى أزدمر المهمندار أيضاً — وأما الناصرى محمد بن خاص بك فإنه أقام فى التوكيل مدة أيام وقرر عليه السلطان عشرين ألف دينار ، واستمر على ذلك حتى ضمنه الأمير قرقماس أمير سلاح وتسلمه من السلطان وشفع فيه حتى حط عنه خمس آلاف دينار ، واستمر عند قرقماس فى الترسم نحواً من ثلاثة أشهر حتى غلق ما قرر عليه من المال وأتى إلى بيته وحصل له غاية الضرر .

المقتبس الثانى

أخبار أعمال البرتغاليين فى المداخل الجنوبية للبحر الأحمر

وفيه حضر مبشر الحاج وأخبر بأن العسكر لما انتصر على يحى بن سبع توجه إلى مكة ووقف بالجبل ،وأخبر بأن العيد كان هناك يوم الجمعة ، وأن مكة مغلية .

وأخبر أيضاً أن الفرنج كثر تعبثهم ببحر الهند وأن حسين باش العسكر المتوجه إلى هناك يشرع فى بناء أبراج على ساحل جدة وصور ، وقد جهزوا المراكب إلى الخروج إلى عدن فسر السلطان لهذا الخبر ، لكن تزايد الضرر من الفرنج فيما بعد وترادفت مراكب الفرنج ببحر الحجاز حتى بلغوا فوق عشرين مركباً ، وصاروا يعبثون على مراكب تجار الهند ويقطعون عليهم الطريق فى الأماكن المخيفة ويأخذون مامعهم من البضائع حتى عز وجود الشاشات والأزر من مصر وغيرها من البلاد .

وسبب هذه الحادثة أن الفرنج تحيلوا حتى فتحوا السد الذى صنعه الإسكندر (١٦٧ آ) بن فلبس الرومى وكان هذا نقباً فى جبل بين بحر الصين وبحر الروم ، فلما زال الفرنج يعبثون فى ذلك النقب مدة سنين حتى انفتح وصارت تدخل منه المراكب إلى بحر الحجاز ،

وكان هذا من أكبر أسباب الفساد .

وفى أواخر هذه السنة ظهر الطاعون ببلاد الصعيد ولم يقع بها فى سنة عشر وتسعمائة لما ظهر بالقاهرة .

وفى هذه السنة طلع إلى السلطان شخص يسمى ابو الخير المرافع ،وقال له أنا ألزم لك بمائتين وخمسين ألف دينار أستخلصها لك ممن أعرفه ولا تنتطح فى ذالك شاتان ، فمال السلطان إلى كلامه وقصد أن يخلع عليه وشرع فى ذلك ، فاجتمع بعض الأمراء بالسلطان ورجعه عن ذلك فرجع ولله الحمد .

المقتبس الثالث

وصف هزيمة الجيوش المملوكية فى مرج دابق

وفى يوم السبت سادس عشر شعبان أشيعت هذه الكاينة العظيمة التى طمت وعمت وزلزلت لها الأقطار ، وما ذاك أن أخبار السلطان والعسكر انقطعت مدة طويلة ثم حضر كتاب على يد ساع مطرد من عند الأمير علان الدوادار الثانى أحد الأمراء المقدمين ، فذكر فيه أن السلطان كان يكذب فى أمر سليم شاه بن عثمان ويصدق إلى أن حضر مغلباى دوادار سكين وهو فى حال النحس بزمط أقرع على رأسه وهو لابس كبر عتيق دنس ، وراكب على اكديش هزيل ، وقد نهب بركه وأخذت خيوله وقماشه ، وأخبر أن ابن عثمان أبى من الصلح وقال له : قل لأستاذك يلاقينى على مرج دابق ، وأخبر أنه وضعه فى الحديد وقصد أن يحلق لحيته وقدمه إلى المشنقة عدة مرار حتى شفع فيه بعض وزرائه ، وحمله الزبل من تحت خيله فى قفة على رأسه ، وقاسى منه من البهدلة ما لا خير فيه ، فلما سمع السلطان ذلك تحقق وقوع الفتنة بينه وبين ابن عثمان ، فقيل إنه أنعم على مغلباى بألف دينار وخيول وقماش وبرك فى نظير ما ذهب له .

والذى استفاض بين الناس من أخبار السلطان أنه صلى الظهر وركب وخرج من ميدان حلب يوم الثلاثاء فى العشرين من رجب ، وصحبته أمير المؤمنين المتوكل على الله والقضاة الأربعة ، وكان تقدمه نائب الشام ونائب حلب وجماعة من النواب ،فخرجوا بأطلاب حربية وطبول وزمور ونقوط حتى رجت لهم حلب ،فلما خرج السلطان من حلب توجه إلى حيلان فبات (١٣٧ أ) بها .

فلما أصبح يوم الأربعاء حالاى عشرين رجب رحل السلطان من حيلان وتوجه إلى مرج دابق ، فأقام به إلى يوم الأحد خامس عشرين رجب ، وهو يوم نحس مستمر ، فما يشعر إلا وقد دهمته عساكر سليم شاه ابن عثمان فصلى السلطان صلاة الصبح ثم ركب وتوجه إلى زغزغين وتل الفار ، وقيل هناك مشهد نبى الله داود عليه السلام ، فركب السلطان وهو بتخفيفة صغيرة وملوطة بيضاء وعلى كتفه طبر ، وسار يرتب العساكر بنفسه . فكان أمير المؤمنين عن ميمنته وهو بتخفيفة وملوطة ، وعلى كتفه طبر مثل السلطان ، وعلى رأسه الصنجق الخليفتى . وكان حول السلطان أربعون مصحفاً فى أكياس حرير أصفر على رءوس جماعة أشراف ، وفيهم مصحف بخط الإمام عثمان ابن عفان رضى الله عنه . وكان حول السلطان جماعة من الفقراء وهم : خليفة سيدى أحمد البدوى ومعه أعلام حمر ، والسادة الأشراف القادرية ومعهم أعلام خضر ، وخليفة سيدى أحمد بن الرفاعى ومعه أعلام خليفتى ، والشيخ عفيف الدين خادم السيدة نفيسة رضى الله عنها بأعلام سود . وكان الصبى قاسم بك بن أحمد بك بن عثمان المقدم ذكره واقفاً بإزاء الخليفة وعلى رأسه صنجق حرير أحمر. وكان الصنجق السلطانى واقفاًخلف ظهر السلطان بنحو عشرين ذراعاً ، وتحته مقدم المماليك سنبل العثمانى والسادة القضاة والأمير تمر الزردكاش أحد المقدمين . وكان ميمنة العسكر سيباى نائب الشام ، وعلى الميسرة خاير بك نائب حلب .

فقيل أول من برز إلى القتال الأتابكى سودون

العجمى وملك الأمراء سيباى نائب الشام والمماليك القرانصة دون المماليك الجلبان ، فقاتلوا قتالا شديداً هم وجماعة من النواب فهزموا عسكر ابن عثمان وكسروهم كسرة مهولة وأخذوا منهم سبعة صناجق ، وأخذوا المكاحل التى على العجل ورماة البندق ، فهم ابن عثمان بالهروب أو يطلب الأمان، وقد قتل من عسكره فوق العشرة آلاف إنسان ، وكان النصرة لعسكر مصر أولا ، (٢٧ ب) ويا ليت لو تم ذلك .

ثم بلغ المماليك القرانصة أن السلطان قال لمماليكه الجلبان : لا تقاتلوا شى وخلوا المماليك القرانصة تقاتل وحدهم ، فلما بلغهم ذلك ثنوا عزمهم عن القتال ، فبينما هم على ذلك وإذا بالأتابكى سودون العجمى قد قتل فى المعركة ، وقتل ملك الأمراء سيباى نائب الشام ، فانهزم من فى الميمنة من العسكر . ثم إن خاير بك نائب حلب انهزم وهرب فكسر الميسرة ، وأسر الأمير قانصوه ابن سلطان جركس وقيل قتل ، ويقال إن خاير بك نائب حلب كان موالساً على السلطان فى الباطن ، وهو مع ابن عثمان على السلطان ، وقد ظهر مصداق ذلك فيما بعد فكان أول من هرب هو قبل العسكر قاطبة .

وكان ذلك خذلاناً من الله تعالى لعسكر مصر حتى نفذ القضاء والقدر ، فصار السلطان واقفاً تحت الصنجق فى نفر قليل من المماليك ، فشرع يستغيث للعسكر : يا أغوات هذا وقت المروة قاتلوا وعلى رضاكم . فلم يسمع له أحد قولا وصاروا يتحسبون من حوله شيئاً بعد شيء ، فالتفت للفقراء والمشايخ الذين حوله وقال لهم : ادعوا إلى الله تعالى بالنصر فهذا وقت دعاكم ، وصار ما يجد له من معين ولا ناصر ، فانطلق فى قلبه جمرة نار لا تطفى ، وكان ذلك اليوم شديد الحر ، وانعقد بين العسكرين غبار حتى صار لا يرى بعضهم بعضاً ، وكان نهار غضب من الله تعالى قد انصب على عسكر مصر وعلت أيديهم عن القتال .

فلما اضطربت الأحوال ، وتزايدت الأهوال ، فخاف الأمير تمر الزردكاش على الصنجق فأنزله وطواه وأخفاه ، ثم تقدم إلى السلطان وقال له : يا مولانا السلطان إن عسكر ابن عثمان قد أدركنا فانج بنفسك واهرب إلى حلب . فلما تحقق السلطان ذلك نزل عليه فى الحال خلط فالج أبطل شقته وأرخى (٣٧ آ) حنكه ، فطلب ماء فأتوه بما فى طاسة ذهب ، فشرب منه قليلا وألفت فرسه على أنه يهرب ، فمشى خطوتين وانقلب من على الفرس إلى الأرض ، فأقام نحو درجة وخرجت روحه ومات من شدة قهره ، وقيل فقعت مرارته وطلع من حلقه دم أحمر . وقيل إنه لما رأى الكسرة عليه ابتلع فص ماس كان معه ، فلما نزل جوفه غاب على الوجود وسقط عن فرسه ومات من وقته ، على ما قيل من هذه الإشاعة .

فلما أشيع بموته زحف عسر ابن عثمان على من كان حول السلطان فقتلوا الأمير بيبرس أحد المقدمين قريب السلطان ، والأمير اقباى الطويل أمير آخور ثانى أحد المقدمين ، وقتلوا جماعة من الخاصكية ومن غلمان السلطان ممن كان حوله .

وأما السلطان فمن حين مات لم يعلم له خبر ، ولا وقف له أحد على أثر ، ولا ظهرت جثته بين القتلاء ، فكأن الأرض قد انشقت وابتلعته فى الحال . وفى ذلك عبرة لمن اعتبر ، فداسوا العثمانية المصاحف التى كانت حول السلطان بأرجل الخيول ، وفقد المصحف العثمانى وأعلام الفقراء وصناجق الأمراء ، ووقع النهب فى عسكر مصر ، وزال ملك الأشرف الغورى على لمح البصر فكأنه لم يكن .

فسبحان من لا يزول ملكه ولا يتغير ، بعد ما تصرف فى ملك مصر وأعمالها والبلاد الشامية والحلبية وأعمالها ، فكانت مدة سلطنته خمس عشرة سنة وتسعة أشهر وخمسة وعشرين يوماً ، فإنه ولى ملك مصر فى مستهل شوال سنة ست وتسعمائة ، وتوفى فى الخامس والعشرين من رجب سنة اثنتين وعشرين وتسعمائة ،

فكانت الناس معه فى هذه المدة فى غاية الضنك .

وقد أقامت هذه الوقعة من طلوع الشمس إلى بعد الظهر ، وانتهى الحال على أمر قدره الله تعالى ، فقتل فى تلك الساعة من عسكر ابن عثمان ومن عسكر مصر ما لا يحصى عدده ، فقتل من الأمراء المقدمين ثلاثة وهم : الأتابكى سودون العجمى وبيبرس قريب السلطان وأقباى الطويل ، وأسر قانصوه بن سلطان جركس وقتل سيباى نائب الشام وتمراز نائب (٣٨ ب) طرابلس وطراباى نائب صفد وأصلان نائب حمص ، وغير ذلك جماعة كثيرة من أمراء دمشق وأمراء حلب وطرابلس ، وقتل من أمراء مصر جماعة كثيرة من أمراء طلبخانات وعشرات وخاصكية وأكثر من قتل من عسكر مصر المماليك القرانصة ، ولم يقتل من المماليك الجلبان إلا القليل ، فإنهم لم يقاتلوا فى هذه الوقعة شيئاً ، ولا ظهر لهم فروسية فكأنهم خشب مسندة ، وقتل من عسكر ابن عثمان ما لا يحصى ضبطه . وقتل من أمراء مصر ومن دمشق وحلب فوق الأربعين أميراً . وقتل فى ذلك اليوم القاضى ناظر الجيش عبد القادر القصروى وجماعة كثيرة من الجند يأتى الكلام على ذلك فى موضعه فكانت ساعة يشيب منها الوليد ، ويذوب لسطوتها الحديد ، فصار فى مرج دابق جثث مرمية وأبدان بلا رءوس ووجوه معفرة فى التراب قد تغيرت محاسنها ، وصار فى ذلك المكان خيول مرمية موتى بسروج مغرق وسيوف مسقطة بذهب وبركستوانات فولاذ وخوذ وزرديات وبقج قماش فلم يلتفت إليها أحد ، وكل من العسكرين اشتغل بما هو أهم من ذلك .

المقتبس الرابع

السلطان قانصوه الغورى

فى تقدير المؤرخ محمد أحمد بن أياس

ومن هنا نرجع إلى أخبار الأشرف الغورى فإنه خرج من القاهرة يوم السبت خامس عشر ربيع الآخر من هذه السنة ، واستمر نافذ الكلمة وافر الحرمة إلى أن دخل حلب وأقام بها ، وأرسل إليه ابن عثمان عدة قصاد وهو تارة يظهر الصلح وتارة يأبى ، والسلطان مسلوب الاختيار معه فى جميع ما يرسل يقوله له ، ويخلع على قصاده الخلع السنية وينعم عليهم بالعطايا الجزيلة ، إلى أن حضر مغلباى دوادار سكين الذى كان أرسله إلى ابن عثمان ، فلما رجع من عنده وهو فى غاية البهدلة كما تقدم ، وكان السلطان أرسل مغلباى هذا إلى ابن عثمان وهو لابس آلة الحرب باللبس الكامل ، فشق ذلك على ابن عثمان وبهدله ، فلما حضر إلى عند السلطان وأعلمه أن ابن عثمان قد أبى من الصلح ، فلما تحقق السلطان أن ابن عثمان قد أوصل إليه ، فنادى للعسكر بالرحيل والخروج من حلب ، فخرج العسكر قاطبة وهم كالنجوم الزاهرة من آلة السلاح والخيول الغايرة وكل فارس مقوم بألف راجل من عسكر ابن عثمان ، فتوجهوا إلى مرج دابق ونزلوا به . فأقام السلطان بمرج دابق إلى يوم الأحد خامس عشرين رجب من هذه السنة .

فلما بلغه أن عسكر ابن عثمان قد وصل إلى تل الفار ركب صبيحة يوم الأحد المذكور وهو يوم نحس مستمر ، فبرز فيه إلى قتال ابن عثمان فكانت الكسرة أولا على عسكر ابن عثمان ، ثم بدل الله تعالى هذا الأمر وعادت الكسرة على عسكر مصر .

فلما رأى السلطان عين الغلب من عسكره أراد أن يرجع إلى حلب ، فلما ألفت فرسه (٤٦ ب) ليهرب وينجو بنفسه ، فاعتراه سارقة من الرجفة فأغمى عليه ، فسقط من على ظهر فرسه إلى الأرض ، فطلعت روحه فى تلك الساعة وهو ملقى على الأرض ، فرجعت عليه عساكر ابن عثمان ففر من كان حوله من الغلمان والسلحدارية والمماليك وتركوا جثته على الأرض ، فكان آخر العهد به ولم يرد له جثة ولا رأس ولا يعرف

له مكان فكأنما ابتلعته الأرض ولم يقف له أحد من الناس على خبر .

ومن العجائب أنه لم يدفن فى مدرسته التى صرف عليها نحو مائة ألف دينار ، فصار مرمياً فى البرارى وقد تناهشته الذئاب والنمورة ، فمات وله من العمر نحو ثمانى وسبعين سنة . ومن العجائب والغرائب ، أن الطواشى مختص ، الذى كان بنى أساس مدرسة الغورى أولا وأخذها منه غصباً فى المصادرة ، سأل الغورى أن يجعل له فى المدرسة مكاناً يدفن فيه إذا مات فمنعه الغورى من ذلك ، فمنع الله تعالى الغورى من الدفن فى مدرسته ، وصار لا يعرف له مكان قبر فعد ذلك من العبر ، انتهى :

وكانت مدة سلطنته بالديار المصرية والبلاد الشامية خمس عشرة سنة وتسعة أشهر وخمسة وعشرين يوماً ، فكانت هذه المدة على الناس كل يوم منها كألف سنة مما تعدون .

وكانت صفته طويل القامة غليظ الجسد ذو كرش كبير ، أبيض اللون ، مدور الوجه ، مشحم العينين ، جهورى الصوت مستدير اللحية ، ولم يظهر بلحيته الشيب إلا قليلا .

وكان ملكاً مهاباً جليلا مبجلا فى المواكب ملء العيون فى المنظر ، ولولا ظلمه وكثرة مصادراته للرعية وحبه لجمع الأموال لكان خيار ملوك الجراكسة بل وخيار ملوك مصر قاطبة .

وكان يوكب يوم الأثنين والخميس بالحوش السلطانى ، ويوم السبت والثلاثاء بالميدان ، فينزل من السبع حضرات وقدامه طوالتين خيل بسروج ذهب وكنابيش ومياتر زركش .

وكان يكثر فى الأسفار من ركوب الحجورة بالسروج البداوى والركب العراض .

وكان يشد فى وسطه حياصة ذهب عوضاً عن الشد البعلبكى . وكان يلبس فى أصابعه الخواتم الياقوت الأحمر والفيروز والزمرد والماس وعين الهر . وكان مولعاً بشم الرائحة الطيبة من المسك والعود والبخور . وكان ترفاً فى مأكله ومشربه وملبسه ، ويحب رؤية الأزهار والفواكه ، ويميل إلى أبناء العجم ، وربما كان يميل إلى مذهب النسيمية من ميله إلى معاشرة الأعاجم . وكان مولعاً بغرس الأشجار ، وحب الرياضات ، وسماع الأطيار المغردة ، ونشق الأزاهر المعطرة والبخور . وكان يستعمل الطاسات الذهب يشرب فيها الماء . وكان يستعمل الأشياء المفرحة ، وكان نهماً فى الأكل ، وكان يغوى طيور المسموع . وكان يعرف بقانصوه من بيبردى الغورى .

واستمر يرتع فى ملك مصر على ما ذكرناه من التنعم والرفاهية ، وهو نافذ الكلمة وافر الحرمة والأمراء والنواب والعسكر فى قبضة يده لم يختلف عليه اثنان ، إلى أن وقعت الوحشة بينه وبين سليم شاه بن عثمان ملك الروم فخرج إليه ، وجرى له هذه الكاينة العظمى التى لم تقع قط لملك من ملوك مصر ولا غيرها من الملوك ، وكان ذلك فى الكتاب مسطوراً .

وكان للغورى محاسن ومساوى لكن مساوئه أكثر من محاسنه ، فأما ما عد من محاسنه فإنه كان رضى الخلق يملك نفسه عند الغضب وليس له بادرة بحدة عند قوة خلقه ، ومنها أنه كان له الاعتقاد الزائد فى الصالحين والفقراء ، منها أنه كان يعرف مقادير الناس على قدر طبقاتهم ، ومنها أنه كان ماسك اللسان عن السب للناس فى شدة غضبه ، ومنها أنه كان يفهم الشعر ويحب سماع الآلات والغناء وله نظم على اللغة التركية ، وكان مغرماً بقراءة التواريخ والسير ودواوين الأشعار ، وكان قريباً من الناس يحب المزح والمجون فى مجلسه غير كثيف الطبع فى ذاته ، وكان عنده لين جانب ورياضة بخلاف طبع الأتراك ولم يكن عنده شمم ولا تكبر نفس ولا رقاعة زائدة بخلاف عادة الملوك فى أفعالهم .

وأما ما عد من مساوئه فإنها كثيرة لا تحصى ،

منها أنه أحدث (٤٧ ب) فى أيام دولته من المظالم ما لا حدثت فى سائر الدول من قبله ، ومنها أن معاملته فى الذهب والفضة والفلوس الجدد أنحس المعاملات ، جميعها زغل ونحاس وغش لا يحل صرفها ولا يجوز فى ملة من الملل ، ومنها ما قرره على الحسبة فى كل شهر وهو مبلغ ألفين وسبعمائة دينار فكانت السوقة تبيع البضائع بما تختاره من الأثمان ولا يقدر أحد يكلمهم فيقولون : علينا مال السلطان ، فكانت سائر البضائع فى أيامه غالية بسبب ذلك ، وقرر على دار الضرب ما لا له صورة فى كل شهر فكانوا يصنعون فى الذهب والفضة النحاس والرصاص جهاراً ، فكان الأشرفى الذهب إذا صفوه يظهر فيه ذهب يساوى اثنا عشر نصفاً ، وقد سلم السلطان دار الضرب إلى شخص يسمى جمال الدين فلعب فى أموال المسلمين وأتلف المعاملة وسبك ذهب السلاطين المتقدمة حتى صار لا يلوح لأحد من الناس منهم لا دينار ولا درهم ، فلما شنق جمال الدين قرر فى دار الضرب المعلم يعقوب اليهودى فمشى على طريقة جمال الدين ، وقد استباع أموال المسلمين فكان النصف الفضة ينكشف فى ليلته ويصير من جملة الفلوس الحمر ، فاستمر الغش فى معاملته فى مدة دولته إلى أن مات ، وقد ورد فى الحديث الشريف من غشنا فليس منا .

ومن مســاوئه أنه كان سجن الريس كمال الدين ابن شمس المزين بالمقشرة ، وأقام بها أياماً ، وكان من المقربين عنده .

ومن مساوئه أنه كان يضع يده على أموال التركات الأهلية ويأخذ مال الأيتام ظلماً ، ولو كان للميت أولاد ذكور وإناث فيمنعهم من ميراثهم ، ويخالف أمر الشرع الشريف .

ومنها أنه كان يولى الكشاف ومشايخ العربان على البلاد ، يقرر عليهم الأموال الجزيلة ، فتفرده الكشف ومشايخ العربان على بلاد المقطعين والأوقاف ، فيأخذ كل منهم المثل أمثال ؛ فضعف أمر الجند من يومئذ وتلاشى حال البلاد .

وكذلك كان يولى النواب على أعمال جهات البلاد الشامية والحلبية ، ويقرر عليهم الأموال الجزيلة فى كل سنة بقدر معلوم ، فيأخذونه من الرعية بالظلم والعسف ، فكان كل أحد منهم يتمنى الرحيل من بلاده إلى غيرها من عظم الظلم الذى يصيبهم من النواب ، ولا سيما ما حصل (٤٨ آ) لعربان جبل نابلس بسبب المال الذى أفرده عليهم لأجل المشاة عند خروج التجريدة ، فما حصل على أهل البلاد الشامية بسبب ذلك خير .

وكان حسين نائب جدة يأخذ العشر من تجار الهند المثل عشرة أمثال ، فامتنعت التجار من دخول بندر جده وآل أمره إلى الخراب ، وعز وجود الشاشات من مصر والأزر والأنطاع ، وأخرب البندر .

وكذلك بندر الإسكندرية وبندر دمياط ، فامتنعت تجار الفرنج من الدخول إلى تلك البنادر من كثرة الظلم وعز وجود الأصناف التى كانت تجلب من بلاد الفرنج

وكان كل أحد من الأراذل يتقرب إلى خاطر السلطان بنوع من أنواع المظالم ، فقرر على بيع الغلال قدراً معلوماً يؤخذ على كل أردب ، وهى ثلاثة أنصاف من البائع والمشترى ، وكذلك على البطيخ والرمان ، حتى حرج على بيع الملح . وجدد فى أيامه عدة مكوس من هذا النمط ما لا فعله هناد فى زمانه .

ولم يفته من أعيان التجار أحد حتى صادره وأخذ أمواله ، ولا سيما ما جرى على الشيرازى والحلبى التاجر وغيره من التجار . وصادر حتى أمير المؤمنين المستمسك بالله يعقوب وأخذ منه مالا له صورة ، ودخل فى جملة ديون حتى أورد ما قرر عليه .

وأما من مات تحت عقوبته بسبب المال ، منهم القاضى بدر الدين بن مرهز كاتب السر كان ، ومنهم شمس الدين بن عوض ، ومعين الدين بن شمس ، وعلم الدين كاتب الخزانة ، وغير ذلك جماعة كثيرة من

المباشرين والعمال ، ماتوا فى سجنه بسبب المال والمصادرات

ومن أفعاله الشنيعة ما فعله مع أولاد الناس من خروج أقاطيعهم ورزقهم من غير سبب ، وأعطى ذلك إلى مماليكه الجلبان .

ومنها قطع جوامك الأيتام من الرجال والنساء والصغار ، فحصل لهم الضرر الشامل بسبب ذلك .

ومنها أنه أرسل فك رخام قاعة ناظر الخاص يوسف التى تسمى نصف الدنيا ، فوضع ذلك الرخام فى قاعة البيسرية التى بالقلعة .

ومنها أنه قطع الممتدات التى كانت تسامح بها الناس من الديوان المفرد من تقادم السنين ، وجدد أخذ الحمايات من المقطعين من قبل أن يزيد النيل وتزرع الأراضى ، فكانت المقطعون تقاسى من البهدلة ما لا خير فيه .

ثم تزايد شحه حتى صار يحاسب السواقين الذين فى سواقى القلعة ، والجولة الذين فى سواقى الميدان ، بجلة روث الأبقار وما يتحصل من ذلك كل يوم ، وقرر عليهم بيعها بمبلغ يردونه للذخيرة .

وكانت أرباب الوظائف من المباشرين والعمال معه فى غاية الضنك لا يغفل عنهم من المصادرات ساعة واحدة ، وصادر حتى المغانى النساء من الرؤساء .

وكان من حين توفى الأمير خاير بك الخازندار يباشر أمر ضباط الخزانة بنفسه ، ما يدخل إليها وما يخرج منها ، ويعرضون عليه الأمور فى ذلك جميعه من الوصولات بما يصرف من الخزائن فى كل يوم ، فكانت هذه الأموال العظيمة التى تدخل إليه يصرفها فى عمائر ليس بها نفع للمسلمين ، ويزخرف الحيطان بالذهب والسقوف ، وهذا عين الإسراف لبيت مال المسلمين .

وكان يهرب من المحاكمات كما يهرب الصغير من الكتاب ، وما كانت له محاكمة تخرج على وجه مرضى بل على أمور مستفجة . وكان يتغافل عن أمور القتلاء ويدفع الأخصام إلى الشرع ويضيع حقوق الناس عليهم.

وكان يكسل عن علامة المراسيم فلا يعلم على المراسيم إلا قليلا ، فيوقف أشغال الناس بسبب ذلك كله ، حتى كانت تشترى العلامة العتيقة بأشرفى حتى تلصق على المرسوم لأجل قضاء الحوايج . ولو شرحنا مساوئه كلها لطال الشرح فى ذلك . انتهى .

المقتبس الخامس

أسماء المنقولين من القاهرة إلى أسطنبول بأمر السلطان سليم الأول العثمانى

ومن أعظم مساوئ سليم شاه ابن عثمان خروج أعيان رؤساء الديار المصرية ونفيهم إلى أسطنبول ، ونحن نذكر منهم ما تيسر ذكره .

ذكر من توجه فى هذه السنة إلى القسطنطينية

من أعيان رؤساء الديار المصرية وهم : مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله محمد بن المستمسك بالله يعقوب ، وأولاد ابن عمه سيدى خليل وهما أبو بكر وأحمد ، والمقر العلاى على بن الملك المؤيد (١١٨ ب) أحمد بن الأشرف إينال .

ومن أولاد الأمراء : الجناب الشرفى يونس ابن الأتابكى سودون العجمى ، والجناب الناصرى محمد ابن العلاى على بن خاص بك صهر الأشرف قايتباى .

ومن الأمراء : بيردى من كسباى الذى كان باش المجاورين أحد الأمراء العشرات ، وقراكز الجكمى أحد العشرات محتسب مكة ، وقانصوه القيم باش المدينة الشريفة ، وجماعة من المماليك السلطانية الذين كانوا مجاورين بمكة ، وجانى بك دوادار الأمير طراباى .

ومن أولاد الناس : الشهابى أحمد بن البدرى حسن ابن الطولونى معلم المعلمين ، ويوسف بن أبى الفرج

الذى كان نقيب الجيش ، ويحيي بن نوكار الذى كان دوادار الوالى .

ومن نواب السادة الشافعية : الشيخ زين العابدين ابن قاضى القضاة كمال الدين الطويل ، والشيخ شرف الدين بن روق ، والشيخ شمس الدين الحلبى ، والشيخ شمس الدين بن وحيش ، والشيخ كمال الدين بن مظفر والشيخ بدر الدين البلقينى ، والشيخ برهان الدين الأنباسى ، والشيخ شمس الدين الحجازى ، والشيخ شمس الدين ابن الآدمى الدمياطى ، والقاضى شمس الدين المقسمى العزيزى ، والسيد الشريف الحجار ، والقاضى ولى الدين البتنونى بن الشـارمساحى ، والقـاضى شمس الدين بن جمال الدين الأتميدى .

ومن نواب السادة الحنفية : الشيخ زين الدين الشرنقاشى ، والسيد الشريف البردينى ، والشيخ بدر الدين بن الوقاد السعودى ، والشيخ بدر الدين محمد ابن الرومى .

ومن نواب السادة المالكية : الشيخ شهاب الدين أحمد الفيشى ، والشيخ شهاب الدين الأبشادى .

ومن نواب السادة الحنابلة : الشيخ شهاب الدين الهيتمى ، الشيخ جلال الدين الطنبدى ؛ والقاضى جمال الدين الحنبلى .

وأما من توجه إلى أسطنبول من السادة المباشرين السلطانيـة ؛ وهم : المقر الشهابى أحمد ناظر الجيش ابن ناظر الخاص يوسف ، وابن أخيه بدر الدين ابن كمال الدين ، والجناب الشمسى محمد بن القاضى صلاح الدين بن الجيعان ، والقاضى عبد الكريم أخو الشهابى أحمد بن الجيعان كتاب الخزائن الشريفة ، والقاضى زين الدين عبد القادر ابن الملكى مستوفى ديوان الجيوش المنصورة ، والشمسى محمد بن البارزى والقاضى أبو البقا بن السيرجى من ديوان جيش الشام .

ومن كتاب المماليك : شمس الدين محمد بن فخر الدين كتاب المماليك ، وسعد الدين ، وفرج ؛ وكريم الدين ، وفتح الدين ، من أولاد بن فخيرة وابن أبى المنصور ، ومحمد بن عبد العظيم ، ومحيي الدين ابن بهاء الدين ، وشمس الدين محمد بن إبراهيم الشرابيشى ناظر أوقاف الزمامية ، وشمس الدين محمد من أولاد ابن البقرى ، وأولاده ، وأبو الحسن بن الرقيق ، وعبد العظيم بن أبى غالب ، ويحيي بن الطنساوى ، وشهاب الدين ابن عبد العظيم ، وعبد الباسط بن تقى الدين ناظر الزردخاناه ، وولده زين ، وتاج الدين ، وعلى المرجوشى ، وأخو يونس الاستادار ، وابن الزكى ، ومحمـد بن على كاتب الخزانة ، وأبو السعادات وأفضل الدين المنوفى ، وناصر الدين الغزى الموقع ، وأحمد بن قريميط ، وعبد القادر بن قريميط ، وولى الدين ناظر المواريث وعامل المواريث ، وسعد الدين أخو علاى الدين ناظر الخاص ، وبركات المنوفى ، وسعد الدين المنوفى أيضاً ، ومحمد بن الكويز ، وأحمد ابن حشو الطن ، وابن نصرالله ، وكريم الدين صهر عبد الفتاح ، ومحمد بن أبى غالب ، وصفى الدين ، وابن الهيصم ، وتاج الدين بن البقرى ، وشقيقه ، وبركات بن شلما ، وكمال الدين الناصرى ؛ وحامل المزرة زين ، وعبد الرحمن مباشر أمير آخور كبير ، وبدر الدين بن خازوقة ورفيقه ، وأبو الفضل مباشر الوالى ورفيقه ، والعبادى ورفيقه ، وبدر الدين مباشر الأمير أنصباى ، وكمال الدين العليق مباشر أمير آخور كبير ، وآخرون من المباشرين ما يحضرنى أسماؤهم الآن .

ومن أعيان الناس : المهتار محمد النجولى مهتار السلطان النورى ، والمهتار سليمان ، ومحمد بن يوسف الدين كان ناظر الأوقاف ، وعلم الدين جلبى السلطان النورى ، وعلى مقدم الدولة .

ومن الزردكاشية : يحيي بن يونس ، ومحمد العادلى الشهير بابن البدوية ، وزين العابدين بن محمود الأعور ، وجماعة من السينوفية والصياقلة والسباكين والحدادين .

ومن تجار الباسطية : شهاب الدين الخطيب الأسمر وأحمد الديروطى وأولاد ابن نفيس .

ومن تجار الوراقين : ناصر الدين الماوردى ، ومحمد المسكى الأسود ، وعلى بن خشيم .

ومن تجار سوق مرجوش : ابن الشقـيرة ، وأبو الفوز ابن الحمصانى ، وبدر الدين الغزولى شيخ سوق الغزل (١١٩ ب) .

ومن تجار المغاربة : الشيخ سالم ، وسعيد التاجورى وسعيد اللبدى ، وأبو سعيدة ، وآخرون لم يحضرنى أسماؤهم من التجار بأسواق القاهرة وغيرها من التجار الذين توجهوا إلى اسطنبول .

ومن الخدام : مقدم المماليك سنبل العثمانى ، ونائبه جوهر الرومى ، وقيل إن جوهر توجه إلى القدس بطالا ، وآخرون من الخدام والسقاة .

ومن البرددارية : كمال الدين برددار أمير كبير ، وعبد القادر ، وابن المنقار ، وشهاب الدين أحمد الجارحى قيل مات من الرجفة قبل سفره بأيام ، وابن الشيخ ، ومحمد بن رسلان ، وناصر الدين وإسماعيل ، ومحمد الكاتب ، وأبو بكر ، وابن السميني ويحيي بن يحيي ، وبركات ابن المبيض ، ومحمد بن الجبان ، وبركات النائب ، وسعد الدين البحلاق ، ويحيي مقدم الخاص ، وحسن نائب البرماوى والسوهاجى ، ومحمد قطارة ، ومحمد بن فرو شيخ جهات المصرية ، وآخرون ما يحضرنى أسماؤهم الآن .

ومن رءوس النواب : فرج ابن البريدى رأس نوبة حجاب وآخرون من رءوس النواب ، ومقدمين السقايين : عبيد ، وأبو الخير ، وابن فريخ الفار .

وتوجه إلى أسطنبول جماعة من البنائين والنجارين والحدادين والرخمين والمبلطين والخراطين والمهندسين والحجارين والفعلة جماعة كثيرة ما يحضرنى أسماؤهم الآن . وزعموا أن الخندكار ابن عثمان يقصد أن ينشىء له مدرسة فى أسطنبول مثل مدرسة السلطان الغورى التى فى الشرابشيين .

وتوجه إلى أسطنبول جماعة من طائفة اليهود والسمرة ، ومن طائفة النصارى : بانوب الكاتب فى الخزائن الشريفة وأبو سعيد ، وأمين الدولة ، ويوحنا الصغير ، ويوسف بن هبول ، وشيخ المكين السكندرى وولده ، وآخرون من النصارى واليهود ما يحضرنى أسماؤهم .

فيقال إن مجمع من خرج من أهل مصر وتوجه إلى أسطنبول دون آلاف إنسان ، والله أعلم بحقيقة ذلك ، وفيهم نسوان أيضاً وأولادهم صغر رضع ، وشىء كبار .

ولم تقاس أهل مصر شدة من قديم الزمان أعظم من هذه الشدة ، ولا سمعت بمثلها فى التواريخ القديمة ، وكان ذلك فى الكتاب مسطوراً ، ففارقت الناس أوطانها وأولادها وأهاليها وتغربوا من بلدهم إلى بلد لم يطؤوها قط ، وخالطوا أقواماً غير جنسهم ، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم .

وكانت سنة مشومة على أناس ، ومباركة على أناس وسعدت فيها أناس ، وتعست فيها أناس . وكانت سنة مباركة على المباشرين الذين بمصر ، وصاروا هم الملوك يتصرفون فى المملكة بما يختارونه من الأمور ، ولا سيما ما فعلوه فى جهات الشرقية والغربية وجهات الصعيد ، ووضعوا أيديهم على رزق الناس والاقطاعات ، ثم استدرجوا إلى أخذ أموال الأوقاف ، وصار ليس على يدهم يد يفعلون ما يشاءون من هذا النمط ، فغنموا فى هذه السنة أموالا جزيلة من البلاد مما أخذوه من خراج الناس ، فكان مجئ ابن عثمان إلى مصر رحمة فى حق المباشرين وغيرها من الناس ممن أودعوا عندهم الأمراء والعسكر الأموال والقماش وقتلوا فى الوقعة ، فقعدوا على تلك الودائع ، وراحت على من راح ، فكان كما يقال فى المعنى : مصائب قوم عند قوم فوائد ، انتهى ذلك .

الأصقاع الشمالية لنانسن

بقلم
الدكتور أنور عبد العليم
أستاذ ورئيس قسم علوم البحار بكلية العلوم بجامعة الاسكندرية

١ — مقدمة

إذا ذكرت أخبار الرحالة والمستكشفين الذين كان لهم الفضل فى التعرف على أطراف الكرة الأرضية — ونعنى بها المجاهل الواقعة فى نطاق الدائرة القطبية الشمالية والدائرة القطبية الجنوبية — وجدنا على رأس هؤلاء المستكشف النرويجى « فريديوف نانسن » Fridtjof Nansen (١٨٦١ — ١٩٣٠) الذى كانت حياته مثالا من أمثلة البطولة والشجاعة النادرة ، فقد تحدى كل الآراء والمعتقدات التى كانت سائدة فى عصره فى سبيل ارتياد المجاهل القطبية للوصول إلى القطبية للوصول إلى القطب الشمالى . وحين تجمدت سفينته وسط الثلوج فى رحلة استغرقت زهاء ثلاث سنوات فى المحيط المتجمد الشمالى ، تركها وسار على الزحافات مع رجل من رجاله حتى وصلا إلى أقرب نقطة وصلها إنسان من قبل من القطب الشمالى نفسه . ويعد نانسن رائداً من رواد الكشف العلمى للمحيط المتجمد الشمالى ؛ وبفضله أيضاً كان النرويجيون أول من وصل إلى القطب الجنوبى ورفعوا علم بلادهم فوقه .

لقد كان نانسن طرازاً فريداً بين الرجال ، ولا ترجع شهرته إلى كونه مستكشفاً وعالماً فذاً من علماء البحار فحسب ، بل كان كاتباً قديراً وخطيباً وسياسياً وسفيراً لبلاده ، وهب حياته للإنسانية جمعاء ، وإليه يرجع الفضل فى حل مشكلة نصف مليون أسير من أسرى الحرب العالمية الأولى ، وحل مشكلة اللاجئين الأرمن بعد تلك الحرب ، وقد منح جائزة نوبل للسلام عام ١٩٢٣ . وكان يتمتع باحترام جميع الدول التى دخلت الحرب الأولى ، على حد سواء ، بفضل حياده ومبادئه الإنسانية . ولقد نعته المؤرخون بقولهم « إنه الرجل الذي جمع فضائل أمة بأسرها » .

ويعد كتابه « الأصقاع الشمالية » المنشور بالانجليزية فى مجلدين كبيرين عام ١٩١١ — والذى طبع بعد ذلك مراراً — من أمتع كتب الرحلات وأكثرها إثارة . وقد ضمنه أخبار رحلاته المليئة بالأخطار فى أصقاع الشمال من واقع مذكراته التى كان يدونها يوماً بيوم ، فضلا عن التقارير العلمية التى كتبها وأضافت الكثير إلى معلوماتنا عن المحيط المتجمد الشمالى وبحاره . ويعيد هذا الكتاب إلى الأذهان قصص «الساجا» Saga الأسطورية التى نسجت قديماً حول أبطال « الفيكنج » Viking من أهل اسكندناوة .

وقبل أن نقدم نانسن وكتابه للقراء ، نرى لزاماً علينا أن نستعرض المحاولات التى سبقت عصره فى سبيل الكشف عن مجاهل البحار القطبية الشمالية . هذا وقد تعرض نانسن فى كتابه آنف الذكر لقصة استكشاف أهل اسكندناوة لأمريكا باستفاضة كبيرة وهذه سنشير إليها فى موضعها من هذا المقال .

وجدير بالذكر أن السفينة الخشبية التى وضع نانسن تصميمها وأنجز عليها رحلاته ، وأطلق عليها اسم « فرام » Fram أى « إلى الأمام » ، قد حولت إلى متحف فوق جزيرة صغيرة فى خليج أوسلو ، وعليها نفس المعدات والملابس التى استعملها نانسن . ولا تزال هذه السفينة إلى اليوم بمثابة كعبة يحج إليها أهل النرويج على بكرة أبيهم والسائحون الأجانب على حد سواء .

٢ — تاريخ استكشاف المجاهل القطبية

فى مهد الحضارة البشرية لم يكن يجول بخاطر الإنسان مجرد وجود ما يسمى بالمناطق القطبية ، ناهيك بمساحات شاسعة فى أطراف الأرض تغطيها جبال من الجليد فوق الأرض اليابسة أو الماء . ذلك لأن تلك الحضارة أو الحضارات القديمة — نشأت فى أودية الأنهار الخصبة فى مصر أو العراق والصين أو الهند — وكلها مناطق معتدلة أو حارة المناخ .

وأول إشارة لوجود الأرض المغطاة بالجليد فى التاريخ جاءتنا فى أعقاب رحلة قام بها ملاح يونانى قديم يدعى بيثياس Pytheas فى عام ٣٢٥ قبل الميلاد إلى الأصقاع الشمالية . ويعتبر المؤرخون هذا الملاح فى الواقع أول مستكشف قطبى . فقد خرج من مدينة ماسيليا Massilis وهى مستعمرة أغريقيـــة قديمة فى البحر المتوسط فى مكان الميناء الذى يعرف اليوم باسم مرسيليا فى جنوب فرنسا ، بقصد الإثراء ، بحثاً عن « العنبر » ، من مضيق جبل طارق متجها إلى الشمال حتى بلغ انجلترا واسكتلندا ، ومن هناك اخترق بحر الشمال حتى وصل إلى « الأرض الخارجية » التى سماها « ثولا » Ultima Thule والتى رجح بعض الرهبان الأيرلنديون بأنها جزيرة « ايسلندا » . إلا أن نانسن حددها فيما بعد بالمنطقة المحيطة « بترونذهيم » على سواحل النرويج . وتعتبر هذه الرحلة فى نظر المؤرخين ذات دلالة خاصة حيث ألقت الضوء على الأصقاع الباردة لأول مرة .

وفى القرن التاسع الميلادى اكتشف الملاحون من أهل اسكندناوة القدمة المعروفين بالفيكنج Viking جزيرة ايسلندا . وكانوا قبائل ذات بأس شديد وشجاعة حتى إن الرجل منهم كان لا ينام مضطجعاً ، بل فى وضع القرفصاء متحفزاً لقتال وخنجره فى يده ، كما بنوا مراكب طويلة خرجت فى رحلات بعيدة عن الشاطئ . وبعد ذلك بزمن وجيز ، وعلى وجه التحديد فى حوالى عام ٩٨٣ اكتشف هؤلاء الملاحون أيضاً جزيرة جرينلاندة وعمروها لخمسة قرون ، وبنوا على شواطئها مدناً وموانى اتخذوها قواعد للتجارة مع بلدان أوربا . ولم يكتفوا بذلك بل ساروا بمراكبهم بحذاء سواحـــل أوربا فى أقصى الشمال شرقاً حتى جزيرة « نوفازمليا » الواقعة على بحر « كارا » فى أقصى الشمال من الاتحاد السوفيتى والتى يجرى فيها السوفييت اليوم تجارب التفجيرات النووية .

ويحدثنا التاريخ أن قبائل الفيكنج قد اختفوا فجأة من تلك الأصقاع لسببين : إما لأن قبائل الاسكيمو الذين وفدوا من آسيا قد أبادوهم ، أو لأن موجة من البرد الشديد قد قضت عليهم فى جرينلاندة .

وتعد الفترة من أواخر القرن العاشر الميلادى حتى أواخر القرن الخامس عشر الميلادى وهى الفترة التى انتهت باستكشاف كولمبس لجزر الهند الغربية — فترة مظلمة فى تاريخ استكشاف الأصقاع الشمالية .

ونعود إلى قصة استكشاف الفيكنج لأمريكا قبل كولمبس بزمن طويل وهى التى أفرد لها نانسن فى كتابه عناية خاصة ، ربما لبواعث قومية ، فنجده يقول لقد

كان أهل اسكندناوة وعلى الأخص أهل النرويج ، رواد البحر الأول ، فقد ابتكروا وحسنوا نماذج بناء المراكب . لقد كان البحر صنعتهم وكان حبه متأصلا فى نفوسهم ، ولذا جابوا البحار الشمالية وبفضلهم طورت المعلومات الجغرافية عن البحار .. إن النرويجيين هم أول من خرج إلى المحيط بعيداً عن الساحل . وعنهم تعلمت الأمم الأخرى » .

وتقول القصة إن « ليف ايركسون » ابن « ايريك الأحمر » كان أول من وصل إلى أمريكا حوالى عام ١٠٠٢ م . وفى رأى آخر إنه « بيارنى هريولفسون » من أهل اسكندناوة أيضاً . ففى حوالى عام ٩٨٥ م عاد « بيارنى » من رحلة له للتجارة بين النرويج وايسلندا فوجد أن أباه قد رحل إلى جرينلاندة مع ايريك الأحمر فعزم على السفر إليه وشد شراعه إلى تلك الجزيرة ، ويقال إنه ضل طريقه فى الضباب فحطت مركبه على السواحل الشمالية لأمريكا فى الموقع المعروف باسم « رأس كود » الآن .

أما رحلة ليف بن ايريك فكانت بعد ذلك كما أشرنا ، فقد ضل هو الآخر طريقه إلى جرينلاندة وحملته الريح إلى لبرادور على شواطئ كندا . ومن ثم أبحر جنوباً على سواحل « نوفاسكوتيا » ، فوجد أرضاً خضراء ينمو فيها القمح والكروم وسماها ليف « أرض الكروم » Wineland وقضى فيها ليف وبحارته وقتاً قصيراً ثم قفلوا راجعين إلى جرينلاندة مرة أخرى ، وهناك استقر ليف وجمع ثروة كبيرة . وكان لهـذا الملاح أخ يدعى « ثورفالد » أبحر هو الآخر إلى أمريكا حوالى عام ١٠٠٤ م وعسكر فى نفس المكان الذى نزل فيه أخوه من قبل، ولكنه قتل فى معركة مع الهنود الحمر ولإيريك الأحمر ابن ثالث هو « تورستين » يحكى أنه هو الآخر قام بمحاولة ثالثة فاشلة إلى أمريكا . وبذلك فتح ايريك وأولاده الطريق لأهل اسكندناوة إلى الدنيا الجديدة ، وتتردد أخبار ملاح آخر من أهل ايسلندا يدعى « تورفين » يقال إنه نجح فى الوصول إلى تلك القارة . وأقام الفيكنج على سواحل أمريكا الشمالية بيوتاً على غرار بيوتهم فى بلادهم ، بل ويقال أيضاً إنه عثر على حجارة عليها نقوش اسكندناوية قديمة فى تلك السواحل . بيد أنهم لم يعمروا طويلا هناك إذ أبادهم الهنود الحمر من سكان أمريكا الأصليين .

ويعتبر عام ١٤٩٢ م وهو العام الذى اكتشف فيه كولمبس أمريكا ذا أهمية خاصة أيضاً بالنسبة لاستكشاف الأصقاع الشمالية . فمنذ أن عرف الناس فى غرب أوربا أن أمريكا تقف عقبة فى سبيل الملاحة إلى الهند — وهى جزر التوابل والثراء الذى كانوا يبحثون عنه ، فكروا فى الوصول عن طريق الملاحة شمالا — ومن هنا نشأت فكرة البحث عما أسموه « بالممر الشمالى الشرقى » . وكان ذلك حافزاً لبعض الملاحين المغامرين على السير شمالا بسفنهم بغية اكتشاف ذلك الممر .

وكان أحد هؤلاء المغامرين هو الملاح بارنتز Barents الهولندى الذى أبحر عام ١٥٩٤ — أى بعد كولمبس بقرن من الزمان — تجاه سواحل النرويج الشمالية ثم فى المحيط المتجمد الشمالى واكتشف البحر الكائن بشمال روسيا الذى يسمى اليوم ببحر « بارنتز » .

وجدير بالذكر أن الثلوج تجمدت حول سفينة هذا الملاح وبقى محبوساً لمدة عام كامل فى المحيط المتجمد الشمالى ، وذلك بعد أن اجتاز بحر بارنتز إلى بحر كارا القريب منه . ويؤثر عنه أنه رسم خرائط دقيقة لأول مرة لتلك الأصقاع الشمالية ، وكان علم الخرائط الجغرافية قد ازدهر ازدهاراً كبيراً فى هولندا فى وقته فى الفترة التى أعقبت ازدهاره فى إيطاليا فى وقت كولمبس .

وفى أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر الميلادى تم استكشاف الجانب الأكبر من سواحل أمريكا الشمالية وذلك فى الفترة بين ١٥٨٦ — ١٦٢٠ على أيدى جون ديفيز John Davis وهنرى هدسون H. Hudson ووليام بافين W. Baffin وقد

وصل بعض هؤلاء الملاحين إلى سواحل جرينلاندة الجنوبية .

ولما يئس الملاحون من اكتشاف الممر الشمالى الشرقى — بعد بارنتز — صوبوا وجههم نحو اكتشاف « الممر الشمالى الغربى »، وذلك بالإبحار فى الاتجاه المضاد وكان أول من نجح فى ذلك هو ملاح دانمركى عرف باسم برنج Bering كان يعمل لحساب حكومة روسيا وذلك فى عام ١٧٢٥ الميلادى . وفضلا عن أن هذا الملاح قد اكتشف كثيراً من الجزر فى المحيط المتجمد الشمالى لأول مرة — إلا أن اكتشافه للممر الملاحى العظيم الذى يفصل بين أمريكا وآسيا من أقصى الشمال ، كان أعظم أعماله . ولذا سمى هذا الممر باسمه ، وهو المعروف اليوم باسم « مضيق برنج » . ومن هذا المضيق خرج « برنج » لأول مرة إلى المحيط الهادى واكتشف شبه جزيرة كمشاتكا Kamchatka . ويقع هذا المضيق بين ألاسكا وسيبريا . كما هو معروف . وفى عام ١٧٣٤ م قام برنج برحلة أخرى حدد خلالها — لأول مرة — كثيراً من سواحل روسيا الشمالية وانتهى به المطاف فى ألاسكا بأمريكا الشمالية . وفى رحلته الثالثة عام ١٧٤١ جنحت سفينته فى الأصقاع الشمالية ، وتوفى هذا الملاح الباسل بمرض الأسقربوط بيد أن سوء الأحوال الجوية فى الأصقاع الشمالية لم تشجع الملاحة بين آسيا وأوربا عن طريق الممر الشمالى الغربى ، هذا بالإضافة إلى أن الروس أنفسهم لم يشجعوا الملاحة عبر هذا الطريق خوفاً من الاستعمار الأجنبى .

وخلال القرن السادس عشر الميلادى قام الإنجليز بمحاولات أخرى لاستكشاف الممر الشمالى الغربى لكنها باءت بالفشل . وحتى الملاح الإنجليزى الشهير «الكابتن جيمس كوك» James Cook الذى كان قد جاب المحيط الهادى واكتشف استراليا قرر فى نهاية القرن الثامن عشر أنه لا يوجد طريق آمن للملاحة شمالا إلى آسيا سواء من الشرق أو الغرب .

ولما أعيت الحيل بريطانيا فى استكشاف طريق إلى آسيا عبر الشمال ، رصدت جائزة قدرها ٢٠,٠٠٠ جنيه لمن يتعرف على مثل هذا الممر — كما رصدت جائزة أخرى قدرها ٥٠٠٠ جنيه لأول سفينة تصل إلى خط عرض ٨٩ شمالا .

وخلال القرن التاسع عشر — كانت أول السفن التى تسير بالبخار قد جهزت للملاحة ، فظن الإنجليز أن مثل تلك السفن كفيلة بتحطيم الجليد الذى يعترض طريقها عبر الممر إلى آسيا من الشمال — فجهزت الأميرالية البريطانية سفينتين من هذا النوع هما « اريبس » H.M.S. Erebis (٣٧٠ طن) و « ترور » H.M.S. Terror (٢٤٠ طن) بقيادة جون فرانكلين ومعه طاقم من البحارة والضباط عدده ١٢٨ فرداً ، وكلفته بالملاحة عبر الممر الشمالى الغربى إلى آسيا وذلك فى عام ١٨٤٤ . ولازم سوء الطالع هذه البقية ، فهلك رجالها عن آخرهم ولم يعثر لهم على أثر سوى جثث ثلاثين من البحارة متجمدين فى أصقاع كندا القطبية وبعد أن حاصرت الثلوج سفينتهم لمدة عامين كاملين . وهنا تتردد حكاية غريبة مؤداها أن زوجة الأميرال فرانكلين استخدمت كل الوسائل الممكنة للتعرف على المكان الذى هلك فيه زوجها حتى إنها لجأت إلى تحضير الأرواح ودلتها روح صبية صغيرة توفيت فى أيرلندا على خريطة للمكان . وتقول المصادر الموثوق بصحتها إن البعثات التى ذهبت للبحث عن ضحايا تلك البعثة المشئومة تأكدت من صحة هذا الموقع .

وفى عام ١٨٨٤ حاولت بعثة أمريكية بقيادة الكابتن جريلى Greely أن تصل إلى أبعد من خط عرض ٢٤ و ٨٣ شمالا فباءت هى الأخرى بالفشل . وهلك عدد كبير من أفرادها بسبب تجمد الثلوج حول سفينتهم فتكسرت أضلاعها . وجدير بالذكر أن الماء إذا تجمد زاد حجمه فيضغط الجليد على جوانب السفينة بقوة كبيرة تكون كفيلة بتحطيمها . وقد وصلت أول سفينة

إمداد لانقاذ البعثة المذكورة بعد عام واحد فوجدت من بقى على قيد الحياة من أعضائها فى حالة يرثى لها من الضعف والمرض ، بسبب نقص التموين ونقص الفيتامينات ، حتى إنهم اضطروا لمضغ جلود الحيوانات التى كانوا يتدثرون بها !

وجدير بالذكر أن الاعتقاد حتى ذلك الوقت كان سائداً بأن الأرض التى فى أقصى الشمال من المعمورة والتى تعرف باسم جرينلاندة تمتد حتى القطب الشمالى نفسه ، وتكون ما عرف باسم القارة القطبية الشمالية . بيد أن أحداً قبل نانسن لم يستطع أن يتوغل فى هـــذه الأرض شمالا بسبب الجليد والزمهرير والعواصف الثلجية التى تصم الآذان ، كل ذلك بالإضافة إلى طبيعة الأرض الوعرة التى تكتنفها شقوق عميقة فى الجليد نفسه لا يمكن لإنسان اجتيازها .

هذا وقد دون نانسن بنفسه قصة حياته ومغامراته فى البحار القطبية فى كتابه آنف الذكر .

٣ — نشأة نانسن وحياته

ولد فريديوف نانسن فى العاشر من أكتوبر عام ١٨٦١ فى ضيعة لأمه قرب مدينة أوسلو . وكان أجداده لأبيـــه من مقاطعة « شلزويج هولستين » الألمانيـــة ومن كبار تجارها ، ثم استقر فرع منهم فى النرويج فيما بعد وإلى هذا الفرع ينتمى نانسن . وقد كان للبيئة التى نشأ فيها نانسن فى طفولته أكبر الأثر فى تكوين شخصيته فيما بعد . فقد نشأ وسط الأدغال والحقول والجبال التى يكسوها الجليد شتاء وعلى مقربة من البحر . لذا أغرم بالانزلاق على الجليد منذ طفولته وهوى الصيد صيفاً فى مياه الخليج . وكان محباً للمخاطرة والحياة الخشنة منذ صباه . وقد دمغته هذه الحياة الطليقة فى الجبال والأدغال بصفات إنسانية سامية كالجرأة والشجاعة والاعتماد على النفس ؛ كما تعلم فى صباه كثيراً من الحرف اليدوية ، وعندما بلغ السابعة عشرة من عمره كان بطل الانزلاق على الجليد للمسافات الطويلة فى النرويج كلها ، وفى سن الثامنة عشرة حطم الرقم القياسى الدولى لسرعة الانزلاق لمسافة ميل ، كما أنه فاز بالبطولة على النرويج كلها فى أول محاولة له لسباق الماراثون .

وقد هوى نانسن دراسة التاريخ الطبيعى لاتصال هذه الدراسة بالحقول والجبال والأدغال والبحر والحياة الحرة الطليقة التى يهواها ، لذلك تخصص فى دراسة علم الحيوان فى جامعة أوسلو ، وذلك رغم ميله فى نفس الوقت لدراسة الرياضيات والفيزيقا .

وحينما بلغ العشرين من عمره ، وكان لا يزال طالباً بالسنة الثانية فى الجامعة — واتته الفرصة التى غيرت مجرى حياته ، إذ عرض عليه أحد قباطنة السفن التى تجوب البحار القطبية بين ايسلندا وسبتزبرجن أن يعمل بحاراً على سفينته المسماة باسم « الفيكنج » . ورأى نانسن الطالب وقتئذ فى هذا العرض فرصة ذهبية لدراسة الحيوانات القطبية على الطبيعة فلم يتردد فى قبول العرض ، وخدم على السفينة بحاراً تحت التمرين بروح رياضية عالية وعزيمة صادقة . وفى تلك الرحلة دون نانسن يومياته التى نشرها فيما بعد فى كتاب بعنوان « الصيد والمخاطرة فى البحار القطبية » . وفى تلك الرحلة عشق نانسن حياة البحر ولم ترهبه أهواله . وتتجلى ملكته فى التعبير والكتابة منذ حداثته من قوله :

« وبعد أن لججنا فى البحر ثلاثة أيام هبت عاصفة مروعة لم تدع لنا فرصة لضم الشراع فتصدع الصارى الرئيسى تحت قوة الريح . ولحنا من خلال الظلمة فى اتجاه هبوب الريح صرير قمم الأمواج البيضاء المميزة للبحر العالى ، وهى ترتفع وتتكسر وتلطم مؤخرة السفينة محدثة صوتاً كصوت الرعد . فتتناثر الرذاذ عـــالياً كالنافورة تلمع قطراته كاللآلى ، ثم ما لبثنا أن هوينا فى ظلمات البحر المجهولة . . . » .

وهو يصف رؤيته للجليد الذى يغطى سطح البحر فى هذه المجاهل لأول مرة فى شاعرية جذابة بقوله « فى الثامن عشر من مارس لمحت الجليد لأول مرة .. كنت أرقب الأفق من أعلى السفينة فلاحت لى أشباح بيضاء بعيدة وسط الظلام ، أخذت تكبر رويداً رويداً ، ويزداد بياضها وضوحاً وسط أرضية حالكة كالليل . وكانت هذه الطلائع الطافية من الجليد بمثابة المقدمة لجيش عرم من حقول الجليد الممتدة بعيداً إلى الشمال فى الليل القطبى ، فيما وراء النجوم ، وفيما وراء الشفق القطبى » .

بيد أن هذه الموهبة الأدبية على الكتابة لم تحجب نانسن الباحث المدقق عن أن يسجل ملاحظات علمية قيمة للغاية خلال هذه الرحلة عن اتجاهات الجليد فى دورانه فى المحيط المتجمد الشمالى وعن تصحيح نظريات تكوين الجليد فى البحار القطبية التى كانت تقول بأن الجليد يتكون لأول وهلة تحت سطح الماء ثم يطفو ، ولا تزال آراء نانسن هى الصحيحة حتى اليوم .

كما أنه أثبت خلال هذه الرحلة من قياسه لدرجات الحرارة على السطح وتحته ومن تقديره لدرجات ملوحة الماء ـــ أن تيار الخليج الدافئ فى الأصقاع الشمالية يسير تحت الطبقة السطحية الباردة للماء ، وإلى جانب هذه المعلومات الطبيعية عن ماء البحر فقد سجل نانسن معلومات بيولوجية هامة عن الحيتان وعجول البحر النادرة وطبائعها .

وقد خرج نانسن من هذه الرحلة أيضاً بنتيجة أخرى كانت على جانب كبير من الأهمية فى حياته المستقبلة ، وهى اكتسابه خبرة نادرة فى الإلمام بكل ما يجرى على سطح السفينة وبقيادة الرجال تحت أسوأ الظروف الممكنة فى البحر ـــ الأمر الذى جعل منه فى المستقبل قيادة من القيادات النادرة فى تنظيم بعثات الكشف العلمية وفى سياسة الرجال والحكام . ويجمل نانسن الحياة على سفينة صغيرة كهذه وضعتها الأقدار فى ظروف سيئة للغاية فى بحار باردة هائجة مائجة بقوله :

« كان ثمة مرح كثير ، وعمل دائب » .

لقد كان نانسن محباً لوطنه كل الحب ، تسيل عيناه دمعاً حينما تتراءى له جبال النرويج من بعيد ويطير قلبه من الفرحة ؛ فى أعقاب كل رحلة من رحلاته رجع فيها إلى أرض الوطن . انظر إلى قوله عقب عودته من أول رحلة له فى البحار القطبية « حقاً إن جبال النرويج لأحب إلى نفسى مما سواها . لا سيما لأنها ترتفع رأساً من البحر » .

وعقب عودة نانسن فى عام ١٨٨٢ من الرحلة الأولى السابق ذكرها بوقت قصير ، عين أميناً لمتحف علم الحيوان فى برجن Bergen ولم تكن سنه يومئذ تتعدى إحدى وعشرين سنة . وخلال الفترة التى شغل فيها هذا المنصب تطوع للعمل فى المستشفى الحكومى ، كما انتخب عضواً فى بلدية المدينة التى نشأ فيها . وقد استطاع أن يحول المتحف الذى كان يعمل فيه من مجرد مكان لحفظ العينات إلى مركز نشيط من مراكز البحث العلمى فى النرويج . وعكف هو نفسه على دراسة الحيوانات الدقيقة تحت المجهر لمدة ست سنوات متواصلة . وخلال تلك الفترة أيضاً تمكن نانسن من نشر كتاب عن « الرياضة فى جبال النرويج » .

وأحجم نانسن عن التدخين والشراب لاعتقاده بأن مثل هذه العادات لا تتناسب مع الحياة الرياضية التى كان يحياها . وقد كان لذلك أثره ولا شك فى قدرته على تحمل المشاق فى ظروف الاستكشاف المروعة التى تعرض لها فى المجاهل القطبية . وهو يعتقد أن النشاط أو التنبيه المؤقت الذى قد يعترى الإنسان نتيجة التدخين أو الشراب تعقبه فترات خمول تترك أثراً أسوأ . كما تجعل المرء أسيراً لمثل هذه العادات .

وفى عام ١٨٨٥ تمكن نانسن من نشر أولى بحوثه الضخمة فى علم الحيوان وهى التى قضى فى إنجازها ست

سنوات فى المتحف . وقد منح على هذا البحث الميدالية الذهبية ، إلا أنه أصر على أن تكون الميدالية من النحاس ويرصد فرق الثمن لرحلة يزور فيها محطة الأحياء البحرية فى نابولى وقد كان. وهناك قابل انتون دورن A. Dohrn الألمانى مؤسس هذه المحطة الشهيرة فى نابولى التى أعجب نانسن بنظامها ، فصمم على أن ينشىء فى وطنه محطتين على شاكلتها : واحــدة فى برجن والأخرى فى تروندهيم Frondheim .

وبعد ذلك بعام تمكن نانسن من نشر بحوثه عن الجهاز العصبى فى الحيوانات البحرية التى نال عليها درجة الدكتوراه .

ليس هــذا كل ما يمكن أن يقال عن نانسن ولا بعضه — فلا تزال نواحى العظمة والبطولة تتجلى فى هذا الرجل فى كل عمل من أعماله التى أنجزها فى السنوات القادمة من حياته ، فلنتابع التسلسل التاريخى للحوادث ولندع أعماله تتحدث عنه .

٤ — عبر جرينلاند (١٨٨٨ — ١٨٨٩)

لعل نانسن كان أول إنسان قدر له أن يخترق جزيرة جرينلاندة لأول مرة من الشرق إلى الغرب ، فلم يجرؤ امرؤ قبله على الإقدام على مثل هذا العمل .

ورغم أن بعض المواقع على السواحل الجنوبية لهذه الجزيرة كانت معروفة لصيادى الحيتان وعجول البحر — إلا أن الأراضى الداخلية كانت مجهولة تماماً . وتعتبر هذه الجزيرة — التى لم تكن تعرف بعد عما إذا كانت قارة متصلة بالقطب الشمالى أو جزيرة أو شبه جزيرة — بمثابة طاقية الجليد العظمى فى نصف الكرة الشمالى ، ومن ثلاجاتها الساحلية تتكسر جبال الجليد التى تهيم فى شمال المحيط الأطلنطى والتى تسبب جبل منها فى غرق الباخرة تيتانيك فى أوائل هذا القرن ، كما تسبب جبال أخرى منها حوادث فادحة للسفن من آن لآخر حين تصطدم بها

وحين صمم نانسن على ارتياد جرينلاندة طلب منحة متواضعة قدرها ٣٠٠ جنيه من الجامعة فرفضتها السلطات ، بل وتهكمت عليه الصحافة حتى إن إحدى الصحف نشرت عنه ما يلى فى مجال المداعبة والتهكم :

« يعتزم أمين المتحف نانسن القيام باستعراض مثير فى الانزلاق على الجليد فوق جرينلاندة وتحجز الأماكن لمشاهدة العرض فى الأخاديد الجليدية ، ولا تنس أن تحتفظ بتذكرة العودة ! . . » .

بيد أن كل ذلك لم يثن نانسن عن عزمه ، ولقيت الفكرة تأييداً من أحد رجال الأعمال فى كوبنهاجن فصمم على تمويلها . وبدأ نانسن فى الإعداد لها ، فجهز ما خف حمله من المؤن والعتاد ووضع كل خبرته فى انجازها ورأى بحصافته أن يختصر عدد أفرادها إلى أقل ما يمكن ، وكان يسهر الليالى الطويلة فى مضجعه يتصور كل العقبات والصعوبات التى يمكن مصادفتها وكيف يجد الحلول لها .

وأخيراً استقر رأيه على أن يكون عدد أفرادها خمسة من الرجال غير المتزوجين ممن تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والأربعين واشترط فيهم أن يكونوا من أبطال الانزلاق على الجليد ، وأن يكون عتاد الرحلة مما خف حمله . ثم إنه وضع تقليداً جديداً وهو ألا يعود من نفس الطريق الذى سلكه وألا يترك المؤن فى الطريق خلفه حتى لا تتقاعس همة الرجال عن مواصلة السير . وفوق كل هذا وذاك فقد صمم بنفسه وبناء على خبراته السابقة أنواع الأحذية والملابس وأدوات النوم والمطبخ وأنواع الزحافات التى يمكن التعويل عليها . ولما كان نجاح أى بعثة للكشف يتوقف على حسن اختيار الرجال فقد كان نانسن حريصاً جداً من هذه الناحية . وأخيراً تم له اختيار أعضاء البعثة وكانوا ثلاثة من أهــل اسكندناوة الأشداء بينهم الربان الشهير أوتو سفردروب Otto Sverdrup الذى قدر له فيما بعــد أن يكون ربان السفينة التى أقلت البعثة النرويجية لاستكشاف

القطب الجنوبى وديتريستشون Dietrichson ذلك الفتى الذى قدر له هو الآخر أن يكون فيما بعد «ماريشالا» للجيش النرويجى ، عدا اثنين من أهل لابلند توسم فيهم نانسن القدرة على تحمل مشاق الرحلة .

ثم أبحرت هذه البعثة الصغيرة من النرويج فى ٩ مايو عام ١٨٨٨ على إحدى مراكب الصيد إلى ايسلندا ومن هناك أخذت سفينة صغيرة من سفن صيد عجول البحر إلى الشواطئ الشرقية لجرينلاندة مارة بجزر فاروس . وقد قابلت البعثة فى تلك الجزر عاصفة بحرية عاتية لم تقعد أعضاءها عن مواصلة السير بتصميم وإيمان .

وبدأت الأهوال تناوئ البعثة حين أشرفت على سواحل جرينلاندة فلم تجد السفينة ملجأ تلجأ إليه وسط جبال الجليد الطافية أو التيارات التى كانت تدفعها دائماً إلى الجنوب ، وظلت السفينة الصغيرة زمناً طويلا تدور مع الجليد والتيارات من الشمال إلى الجنوب حتى شهر يولية من تلك السنة حين أتيح لها أن ترسو على ساحل وعر تكتنفه تلال من الجليد الوعر المتكسر ومن خلفها حائط من الجليد يزيد ارتفاعه على مائة متر ، دون أن تجد السفينة فرجة واحدة ترسو فيها على الساحل .

وبعد لأى ومشقة تمكنت السفينة من الرسو على بقعة بحذاء الساحل نزلت منها البعثة فوق قطعة عائمة من الجليد ، ما لبثت أن تصدعت فى وسط الليل وانشطرت إلى شطرين . ولولا شجاعة الرجال وعلو هممهم ، ومقاومتهم تلك الطبيعة العنيفة لهلكوا عن آخرهم . وأخيراً تم لهم النزول إلى الشاطئ فى مكان ينحرف إلى الجنوب بنحو ٣٥٠ ميلا عن البقعة التى كان مقدراً لهم أن يرسو عليها .

وصادفتهم عقبات أخرى منها وعورة هذا الشاطئ الجليدى وشتو البرد والرياح ، ثم كان عليهم أن يتسلقوا هذا الحائط الجليدى القائم خلف الشاطئ الوعر ، وأن يحملوا أدواتهم ومعداتهم فوق المرتفعات الجليدية التى تكتنف الجزيرة وأن يجدوا سبيلا لتلافى الأخاديد العميقة التى لا يرى أثر لمن يسقط فيها ! وكان عليهم أن يغذوا السير فى الليل والنهار فى درجات من الحرارة تصل فى بعض الأحيان إلى أربعين درجة مئوية تحت الصفر ! كما كان عليهم أن يحملوا الزحافات فوق تلك المرتفعات أو أن يقطعوا أربعين من الأميال فى اليوم والليلة فى أرض وعرة تكسوها طبقات الجليد وينهمر من فوقهم البرد وتلفح وجوههم رياح باردة كأسنان الرماح تتجمد معها أنوفهم وآذانهم كقطع « الرقاق » الجاف إذا توانوا عن نزع الجليد من فوقها ؛ أو يصابون « بعضة البرد » التى تسبب سريان « الغنغرينا » فى أصابع الأيدى والأرجل ؛ أو يصابون بالعمى من جراء انعكاس أشعة الشمس فوق الثلوج البيضاء . . تلك كانت حال الرجال فى تلك البعثة ، كما هى الحال دائماً مع أى بعثة أخرى تجرؤ على اجتياز المناطق القطبية . ولولا سهر نانسن ويقظته وحكمته وحسن تدبيره لهلك أفراد بعثته مع من هلكوا من قبل أو من بعد فى تلك الأصقاع .

بيد أن الأقدار أبت إلا أن تكافىء كل مجد يسعى فى سبيل العلا بهمة وصبر فكتبت لنانسن ولبعثته النجاة وتمكنوا لأول مرة من الوصول إلى الشاطئ الغربى للجزيرة وكان ذلك فى شهر نوفمبر عام ١٨٨٨ . وجدير بالذكر أن هذا الشهر هو نذير بدء الليل القطبى فى تلك الأصقاع ، فلا ترى الشمس فيه فى وضح النهار إلا لماماً ويسود الظلام القطبى فى تلك المناطق شهوراً متواصلة !

وحين أشرفت البعثة على الشاطئ الغربى وجدت حفنة من أهل الاسكيمو ممن استوطنوا ذلك الشاطئ ، ولشد ما كانت خيبة أملهم حين علموا أن آخر سفينة من سفن عجول البحر قد أبحرت أو أوشكت على الابحار من مكان بعيد إلى الجنوب .

وكان عليهم أن يقضوا الشتاء القاسي فى تلك البقعة المخيفة الموحشة من الشاطئ الغربي للجزيرة يشاركون الاسكيمو طعامهم من دهن الحيتان غير المطهى ومن جلود عجول البحر ولحوم الأسماك النيئة .

ويجد نانسن نفسه غير غريب على هذه الحيـاة البدائية ، وهو الرجل الذى يمكنته أن يكيف نفسه لكل الأجواء ، بل إنه ليستمتع بها ما دامت هى النوع الوحيد من الحياة الذى تجود به الطبيعة فى تلك الأصقاع

ولقد وصف أحد أعضاء البعثة — وهو الفيلد مارشال ديتريشبسون المتقدم ذكره — نانسن فيما بعد ذلك بزمن طويل بقوله « لقد وهبته الطبيعة قدرة لا حد لها على تحمل المشاق ، وقد كان دائماً هادئاً متزناً فى أوقات الشدة ، ذا قريحة متوقدة يصدر الأوامر الصارمة الصائبة فى الوقت المناسب وبسرعة . وبفضل سجيته السمحة وبساطته وصراحته وحبه للمرح تمكن من مصادقة الجميع وذلك دون أن يفقد شيئاً من هيبته وسلطانه كقائد » وتلك لعمرى من أروع صفات القائد .

ولقد وصلت أنباء نجاح البعثة فى اختراق جرينلاندة إلى النرويج وإلى أوربا عن طريق إحدى مراكب الصيد فحين عاد نانسن وصحبه استقبلوا بحفاوة منقطعة النظير وقابلتهم فى عرض البحر مظاهرة من أكثر من مائتى مركب ، وانهالت بعدها أوسمة الشرف على نانسن من كل صوب وحدب .

ولئن كانت أنباء البطولة والاستكشاف قد غطت على الأنباء العلمية للبعثة فلا يفوتنا أن نذكر أن نانسن كان أول من أماط اللثام عن طبيعة أرض جرينلاندة ، ورسم لها خريطة لأول مرة ، كما قام برصد خطوط الطول والعرض فوقها ، وحدد معالمها ، وأثبت أن أرضها تغطيها طبقات الجليد الدائم . كما كانت تلك الرحلة فى حد ذاتها حافزاً لغيره على ارتياد المناطق القطبية المجهولة فيما بعد .

٥ — رحلة السفينة « فرام » Fram
(١٨٩٣ — ١٨٩٦)

منذ عاد نانسن من رحلة جرينلاندة صمم على أن يكون هدفه هذه المرة هو القطب الشمالى نفسه . وكان قد اختمر فى ذهنه نظرية « دوران الجليد » عبر القطب الشمالى نفسه ، حين وجد أخشاباً من سيبريا حملتهـا الثلوج والتيارات الدائرية إلى شواطئ جرينلاندة نفسها كما كان على علم أيضاً بأن أى مركب تحاصرها ثلوج الشتاء فى تلك الأصقاع فصيرها معروف ، ومآل بحارتها إلى هلاك محقق . وهنا تتجلى عبقرية نانسن مرة أخرى وتحديه للمعتقدات التى كانت سائدة فى عصره حين فكر فى تصميم سفينة تقاوم ضغط الجليد المتجمد حولها ورأى أن تكون جوانبها محدودبة فبدلا من أن تتكسر ضلوعها ، تنزلق إلى أعلى فتتفادى هذا الخطر . إن مثل هذه السفينة يجب أن تكون من الخشب وأن تشبه جوانبها إلى حد كبير جوانب القصعة فتنزلق كما ينزلق « لب البطيخ » إذا ضغط بين الأصابع !

ثم أعلن نانسن عن فكرته للجمعية الجغرافية فى النرويج وللجمعية الجغرافية الملكية بلندن . بيد أن أعضاء الجمعية الأخيرة عارضوه بشدة ولكن تلك المعارضة لم تفت من عضده أو تفتر من همته . وقد رد على هؤلاء الأعضاء بقوله « أشكركم أيها السادة لأن حججكم فى المعارضة لم تقنعنى تماماً . وأرجو أن تعلموا أن الهدف الأساسى من البعثة التى اعتزم القيام بها هو استكشاف مجاهل المنطقة القطبية وليس تماماً الوصول إلى هذه النقطة الوهمية التى ينتهى عندها محور الأرض فى الشمال » .

عاد نانسن من لندن عام ١٨٩٠ وقصد لتوه صديقه مصمم السفن النرويجى العظيم « كولين ارشر » Colin Archer الذى أعجب بفكرة نانسن وناقشا سوياً عدة تصميمات للسفينة المرتقبة ، التى كان لا بد من أن يضحى

فى تصميمها بعوامل كثيرة كالسرعة ودرجة الثبات فى العواصف، بل والناحية الجمالية أيضاً وذلك فى سبيل المتانة وقوة التحمل ، وآثر نانسن أن تكون سفينته صغيرة بالقدر الذى يسع أعضاء البعثة الذين حدد عددهم بثلاثة عشر ، وأن تتسع مخازنها لتموين يكفى لخمسة أعوام !

ونزلت السفينة إلى الماء فى ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٩٢ ولأول وهلة كانت مثار ضحك البحارة وقباطنة السفن الذين لم تقع أعينهم على شيء مماثل من قبل ! أما طولها فكان ٤٣ متراً وعرضها ١٢ متراً وجوانبها من خشب غير منفذ للماء سمكه نحو نصف المتر ، وكانت تسير بالشراع وبماكينة بخارية شببت فيما بعد متاعب كثيرة للبعثة ، كما زودت السفينة بأحدث الأجهزة العلمية المعروفة وقتئذ .

وأيقن نانسن بفطرته أن نجاح مثل هذه البعثة يتوقف على عوامل ثلاثة : طعام وفير وملابس تقى من عضة البرد وحسن اختيار الرجال . ولما كان أخشى ما يخشاه رواد المناطق القطبية هو مرض الأسقربوط فقد جمع نانسن كميات كبيرة من الأطعمة المتنوعة الدهنية والبروتينية المختلفة والبقول المجففة فى صفائح أحكم قفلها . وصمم بنفسه أنواع الفراء والأحذية اللازمة للبعثة ، وكذلك حشيات النوم والخيام الخفيفة والزحافات ، ومكتبة للقراءة تبرع بها أصدقاؤه وناشرو الكتب ، وذلك إلى كمية من الأسلحة والذخيرة . كما حمل على سفينته مجموعة من كلاب سيبريا القوية لتجر الزحافات على الجليد . وفى الواقع كانت كل معدات الرحلة من الهبات التى تبرع بها الأفراد والهيئات والتى بلغت جملتها ٢٥ ألف جنيه قبيل رحيل البعثة ، بلغ نصيب الجمعية الجغرافية الملكية بلندن منها ٣٠٠ جنيه فقط ، ذلك لأن أعضاءها كانوا غير مؤمنين بنجاح البعثة . . !

أما عن الرجال فقد تطوع منهم المئات ، أخذ نانسن خلاصتهم فقط وعددهم ثلاثة عشر كما أسلفنا ، من بينهم اتوسفردرب Otto Sverdrup الربان المحنك رغم صغر سنه فى ذلك الوقت والشاب امندسن Amundsen مستكشف القطب الجنوبى فيما بعد والملازم يوهانسون Johanson الذي قبل أن يعمل وقاداً على المركب ليظفر بشرف الانتماء إلى البعثة .

وفى ٢٤ يونيه عام ١٨٩٣ أبحرت البعثة من ميناء أوسلو فى اتجاه الساحل النرويجى إلى الشمال ، ومن أقصى نقطة فى شمال النرويج اتجهت شرقاً نحو نوفازمليا Nova Zemlya وفى ٤ أغسطس شاهدت البعثة بشائر الجليد فى بحر كارا المخيف .

وبعد أن قطعت البعثة ما ينوف على ألف ميل فى مجاهل المحيط شمال سيبريا حاصرها الجليد وتجمد المحيط من حولها ، وكان نانسن يعتقد أن الجليد فى دورانه حول القطب سيحمل السفينة إليه ما لم تعترض طريقها أرض مجهولة . ولقد تحققت نبوءة نانسن فى دوران الجليد رغم أنه لم يصل إلى القطب . ففى ٧ نوفمبر ١٨٩٣ وجدت البعثة نفسها فى المكان الذى كانت فيه فى ٢٠ سبتمبر من تلك السنة . وبين ١٥ ديسمبر ١٨٩٣ أول أبريل ١٨٩٤ عبرت خط عرض ٨٠ شمالا ثلاث مرات وهى هائمة مع الجليد .

ورواد المناطق القطبية يعرفون جيداً كآبة الشتاء فى تلك الأصقاع : فالسماء مظلمة أبداً ، سواء بالليل أو بالنهار ، لا يسمع إلا عواء الذئب والدببة القطبية تمزق سكون الفضاء أو صرير الريح المخيف أو أصوات فرقعة الثلوج فى تحطمها أو تلاطمها . وحياة حفنة من الرجال محبوسين داخل سفينة كهذه لمدة سبعة عشر شهراً تبعث على السأم والكآبة من غير شك .

ولا ريب أن نانسن نفسه قد انتابته حالات من السأم والمرارة حين وجد نفسه غير قادر على أن يفعل شيئاً . ولقد صور هو مثل هذه الحالة التى تنتاب الرجال وتودي ببعضهم إلى اليأس أو الجنون أو تدفعهم على أن يأخذوا حياتهم بأيديهم ، فيقول فى مذكراته .

« إن وجودنا بلا عمل يكاد يمزق نفسى . إن الحياة كئيبة مثل كآبة ليالى الشتاء من حول المركب .. لقد غربت الشمس عن حياتنا إلا عن الماضى أو عن المستقبل البعيد جداً .. أود لو حطمت هذه الكآبة .. لأجد متنفساً أخرج إليه . هل من الممكن أن تحدث معجزة ؟ ألا تهب عاصفة تمزق هذا الجليد الذى يحاصر المركب وتدفعها إلى البحر الطليق المائج ؟ مرحباً بالأخطار طالما هى تعطينا الفرصة لنفعل شيئاً ننفس به عن هذه الطاقة المكبوتة .. لتجعلنا نصارع فى سبيل النجاة بأنفسنا ، ونتحرك إلى الأمام ... » .

ورغم ذلك فقد طالما شغل أعضاء البعثة وقتهم فى عمل شىء مفيد بجانب الأرصاد العلمية التى جمعوها وسبر أعماق المحيط من تحت طبقات الجليد التى تغطيه : فقد صمم « سفردرب » مصيدة لصيد الدببة وصنع نانسن قوارب خفيفة يتنقل بها فوق برك الماء المتخلفة بين الجليد ، كما نسخوا مذكراتهم مرات عديدة وشغلوا أنفسهم بالقراءة المفيدة .

ورغم أن « فرام » تحملت كافة أنواع الضغوط التى تعرضت لها — إلا أن القوم كثيراً ما تعرضوا هم أنفسهم لأوقات عصيبة فى انتظار المكروه ، ويصف نانسن ليلة ليلاء من تلك الليالى فيقول :

« بدأت السفينة تتحشرج عند المؤخرة فى الساعة السابعة والنصف والجليد يضيق الخناق حولها . سمعنا كما لو أن شلالا تنصب مياهه بقوة وعنف فوق رءوسنا كتل الجليد تتضاغط وتتصدع محدثة فرقعة مريعة : أخذت المسافة تضيق من حول المؤخرة بين حائطين من جبال الجليد .. السفينة تعانى صدمات مرعبة ترتعد لها جوانبها فى موجات تنتشر فى اتجاه المقدمة . إننا نرجع البصر فى سكون الليل فلا نرى شيئاً من حلكة الظلام . الطرقعة المخيفة تنتشر إلى الأمام .. لا يزال صوت الشلال قوياً متواصلا . إنى لأشعر ببرد شديد . أحاول أن أشغل نفسى بالكتابة وحين شرعت فى الجلوس على مكتبى بدأت السفينة ترتعد وتتحشرج مرة أخرى .. لكأن فرقعة الضغط على جوانبها هى هزات أرضية عنيفة متواصلة .. أشد الضغوط عنفاً يبدأ الآن .. يجب أن أصعد إلى « الكورتة » وأتأمله .. حالما فتحت باب « القمرة » أصم الصوت أذنى وصلنى .. ثم أعقب ذلك لحظات تغير فيها اتجاه الضغط .. إنه ينبعث من أسفل الآن .. إن هذا لعلامة على أن « آلام المخاض » قد بلغت أشدها وستفلت السفينة من مصيدة الجليد المخيفة إن كتل الجليد لتشبه حيات مفزعة تتلوى وتفح تحت قبة السماء الصافية ذات النجوم التى لا تعكر صفوها سوى التألق القطبى (Aurora Borealis) على شكل حية تسعى هى الأخرى فى برج السماء عند الشمال الشرقى » .

وفجأة يتذكر نانسن أنه قد وضع ترمومتراً فى شق من الثلوج خارج السفينة فيخشى عليه من الكسر ، وينسى شاعريته ويهرول لإنقاذه .

لقد وجد نانسن سفينته حبيسة الجليد لا تتحرك شيئاً يذكر مع الجليد الهائم فوق سطح المحيط المتجمد فقد قطعت درجة واحدة من درجات العرض فى نحو خمسة شهور ، إنه لن يبلغ القطب على هذا الحساب قبل خمسين شهراً ، وها هم قضوا قرابة عامين أسرى للجليد ، فلا بد من مخرج من هذا المأزق ! وسرعان ما أيقن نانسن أنه لا بد من تعديل الخطة فليذهب هو ورفيق له على الزحافات ومعهم بعض المؤن والكلاب صوب القطب الشمالى نفسه . وليودع سفينته « فرام » وركابها .

وجاءت اللحظة الحاسمة فقد سلم قيادة السفينة إلى « اوتو سفردرب » وحمل متاعه هو ورفيقه يوهانسون ومعهما بعض الزحافات ، ٢٨ كلباً قدر لهم الهلاك عن آخرهم فى تلك المغامرة وفى ظهر ٢٠ فبراير سنة ١٨٩٥ دوت طلقة نارية فى سماء أرض الجليد مؤذنة ببدء المغامرة الخطرة ، وانطلق الرجلان فى الفضاء الفسيح تحت رحمة الأقدار وذلك فى اتجاه الشمال الغربى ومعهما من المؤن ما يقيم أود الرجل لمائة يوم ، وما كانا ليريا سوى حقول الجليد الممتدة إلى ما لا نهاية ...

لقد كانت فعلا مغامرة محفوفة بالمخاطر ، واصلا فيها السير ليلا ونهاراً فى درجات من الحرارة تنخفض عن أربعين درجة تحت الصفر المئوى فى كثير من الأحيان . ولقد كان من الممكن أن يصل الرجلان إلى القطب نفسه لولا أن موجة غير عادية من الطقس الحار اعترضت سبيلهما وذلك يوم ٨ أبريل عام ١٨٩٥ ، أذابت الجليد وكونت بركاً ومستنقعات رقت لها صفحة الجليد فوق المحيط فعوقتهما عن السير ، وتعرضا للغرق فى أكثر من مرة لانهيار الجليد من تحتهما ، أضف إلى ذلك الليل والرطوبة التى كانت لا تحتمل وأمام هذا الأمر اضطر نانسن ورفيقه أن يعودا إلى الجنوب ، وكانت أقصى نقطة قد وصلا إليها شمالا هى عند خط العرض ١٥ َ ٨٦ ° ولا تبعد عن القطب سوى ٢٢٤ ميلا ، وهى مسافة لا يستغرق قطعها سوى بضعة أيام لولا موجة الحر لسوء حظهما . وعلى أى الأحوال فقد كانت تلك النقطة هى أقرب نقطة من القطب الشمالى وصل إليها إنسان حتى نهاية القرن التاسع عشر .

وفى شهر أغسطس من تلك السنة وصل الرجلان جنوباً إلى أرض فرانز جوزيف Franz Josef Land على خط العرض ٨٠ شمالا وصمم نانسن أن يقضى الشتاء القادم فى تلك البقعة ، فبنى هو وزميله لها كوخاً من الأحجار عاشا فيه ثمانية أشهر ، وكان المؤن قد نفذ فاضطرا للاعتماد على ما تصطاده أيديهم من الدببة القطبية أو الأرانب وحيوان البحر ، ومرت عليهم عواصف الشتاء القطبى العاتية بسلام .

وفى شهر مايو عام ١٨٩٦ واصل نانسن سيره إلى الجنوب فوق الثلوج وتقابل بالصدفة مع بعثة جاكسون الإنجليزية وهناك علم بنبأ وصول السفينة « فرام » سالمة إلى النرويج .

ولبعثة نانسن أهمية خاصة فى تاريخ الكشف الاقيانوسى بصفة عامة وكشف المناطق القطبية بصفة خاصة وذلك للأسباب الآتية :

١ — يعتبر نانسن أول من اخترق المجاهل القطبية فى المحيط المتجمد الشمالى سيراً على الأقدام أو بالزحافات لشهور طويلة .

٢ — أثبت عدم وجود قارة قطبية فى الشمال أو أراضى جديدة شمال جرينلاندة .

٣ — برهن نانسن على أن ثلوج المحيط المتجمد الشمالى تتحرك حركة دائرية حول القطب . وقد حملت هذه الثلوج السفينة « فرام » من شواطئ سيبريا حتى خط عرض ٥٥ َ ٨٥ ° شمالا على مشارف المحيط الأطلسى .

٤ — أثبت نانسن أن المحيط المتجمد الشمالى محيط عميق يزيد عمقه على ٢٠٠٠ قامة ويزداد عمقاً فى اتجاه القطب الشمالى .

٥ — دون نانسن فى مذكراته العلمية كثيراً من الأرصاد عن الأعماق والتيارات والمناخ ، كما رسم خرائط دقيقة للمنطقة القطبية .

ورغم أن القرن التاسع عشر قد انتهى دون أن يصل أحد إلى القطب الشمالى نفسه ، إلا أن رحلة نانسن فى حد ذاتها قد حفزت غيره على أن يطرق تلك المجاهل . وقد تم هذا العمل أخيراً على يد الرحالة الأمريكى ادوارد بيري E. Peary الذى كان أول إنسان وطئت قدماه موقع القطب الشمالى وذلك فى السادس من أبريل عام ١٩٠٩ .

• • •

أما عن القطب الجنوبى فقد تم ارتياده على أيدى امندسن Roald Amundsen رفيق نانسن القديم فى رحلات الشمال ، والذى استأذن قائده نانسن فى أن يأخذ السفينة « فرام » فى رحلة أخرى إلى الأصقاع الشمالية وبدلا من أن يقوم بتلك الرحلة أخذ السفينة إلى القارة القطبية الجنوبية ونجحت بعثته فى ارتياد تلك القارة لأول مرة ورفعت العلم بقيادته فوق القطب الجنوبى نفسه ولأول مرة فى تاريخ البشرية فى ١٤ ديسمبر عام ١٩١١ وذلك بشهر واحد قبل وصول

البعثة الإنجليزية بقيادة الكابتن سكوت Scott الذى هلك هو ورجاله من البرد والجوع فى طريق عودتهم فوق ثلوج القارة القطبية الجنوبية .

٦ — السنين الأخيرة

عقب عودة نانسن من رحلة الأصقاع القطبية أضفيت عليه النياشين وأوسمة الشرف من الجمعيات العلمية ومنحته جامعة أكسفورد درجة الدكتوراه الفخرية كما عينته جامعة سانت أندروز St. Andrews فيما بعدمديراً لها .

وفى عام ١٩١٣ قام برحلة فى مجاهل سيبريا تمخضت عن كتاب قيم كتبه بعنوان « سيبيريا أرض المستقبل » ، كما نشر قبل ذلك وبعده كثيراً من البحوث العلمية العميقة منها كتابه عن « اقيانوغرافية الحوض القطبى » عام ١٩٠٢ ، وظواهر الأعماق فى الحوض القطبى عام ١٩٠٤ والبحار القطبيـــة الشمالية عام ١٩٠٤ . كما نشر بالاشـــتراك مع هلاند هانسن Helland-Hansen موسوعاته عن« بحر النرويج» و « مياه شمال شرقى الأطلنطى » عام ١٩٢٥ وسبتزبرجن عام ١٩١٥ كما كتب عن « الايزوستاسية » عام ١٩٢٢ و « قشرة الأرض » عام ١٩٢٧ وكل هذه الكتب والبحوث نشرها باللغة الإنجليزية التى كان يجيدها إجادة تامة ، وذلك بالإضافة إلى كثير غيرها نشرها باللغة النرويجية . ويؤثر عنه أنه كان فناناً ضمن كثيراً من كتبه رسومات من عمل يده ، وخاصة للمناظر الطبيعية القطبية وجدير بالذكر أن فن « الفوتوغرافيا » فى ذلك الوقت كان فى بدايته ولذلك لم يعول نانسن كثيراً على التصدير الضوئى وبخاصة فى رحلاته التى يكتنفها البلل وتفسد فيها الأفلام الفوتوغرافية وتتعرض للغرق .

هذا وقد قام نانسن بعمل رحلات علمية قصيرة إلى سبتزبرجن Spitzbergen وشمال الأطلنطى ومنـــاطق اخرى كثيرة ، سواء على قواربه الخاصة أو على سفن البحث العلمى ، وترك للعلم كثيراً من الأجهزة العلمية التى صممها بنفسه ولا تزال يستعملها العلماء بكفاءة حتى اليوم ، منها جهازه المعروف باسمه لجمع عينات المياه من أى عمق تحت سطح المحيط . ولقد كرمه أهل بلاده فجمعوا مالا كثيراً يصرف ريعه على البحث العلمى وأوقفوه باسمه لهذا الغرض .

* * *

وحين أعلنت الحرب العالمية الأولى فى أغسطس عام ١٩١٤ وقفت النرويج على الحياد وتبعتها دول اسكندناوة الأخرى وفى خلال سنوات الحرب وما بعدها لمع اسم نانسن كسياسى من الدرجة الأولى ، فعينته بلاده رئيساً لمجلس الدفاع فيها ، وفى عام ١٩١٧ أوفد فى مهمة خاصة لمقابلة رئيس جمهورية الولايات المتحدة هربرت هوفر لإرسال إغاثة عاجلة للنرويج حين اجتاحتها المجاعة بسبب الحرب .

وفى عام ١٩١٩ كانت المجاعة تفتك بالملايين فى روسيا أيضاً فهب نانسن لنجلتها وجمع المعونات والمواد الغذائية وبخاصة لسكان سيبريا الذين كانت تربطه بهم صلات روحية كبيرة . هذا وقد عينته بلاده سفيراً فوق العادة لها فى انجلترا .

وبعد انتهاء الحرب بذل جهوداً مضنية حتى أعاد أسرى الحرب المشردين إلى بلادهم وعلى يديه كان حل مشكلة اللاجئين الأرمن ، ويدين له آلاف الأسر منهم بالفضل وقد أطلق على جواز السفر الذى اقترحه ليحمله اللاجئون « بجواز سفر نانسن » واحترمته كل الدول .

هذا وقد كان مندوباً لبلاده فى عصبة الأمم وعين رئيساً لعدة لجان فيها ، كما كانت له مواقف خطابية رائعة تنم عن شجاعته وإيمانه بمبادئ الإنسانية الرفيعة ، دون ما تحيز أو ممالأة لدولة من الدول ، الأمر الذى أكسبه احترام الجميع وتقديرهم . وكانت وفاته فى الثالث عشر من مايو عام ١٩٣٠ . ولكأنى به حى لم يمت ، فحين زرت سفينته « فرام » قبل اليوم بعشر سنوات فى النرويج وجدتها كما وصفها فى كتابه وكأنها لم تتغير ، كما شاهدت فى « قمرته » معطفه من جلد الرنة وحذاءه ومذكراته وقد بنى القوم فوقها حظيرة تقيها من الثلوج ، وهى التى صنعت خصيصاً لتقاوم الثلوج !

جمهورية أفلاطون

بقلم
الدكتورة أميرة حلمى مطر
مدرسة علم الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة

حياة أفلاطون ومؤلفاته

ليست فلسفة أفلاطون إلا صدى للأزمات العنيفة التى توالت على حياة مدينته الخالدة أثينا ، بل هى ثمرة فترة عصيبة من تاريخها ، فترة حرب المورة (البيلوبونيز[1]) التى مزقت أوصال بلاده منذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد .

ولقد ظهرت فلسفته وسادت فى كل تلك العصور التى تشابهت ظروفها وظروف عصره . عصر لا يرى الحكيم فيه سوى الظلام الدامس والاضطرابات والقلاقل فلا يجد من ملجأ يحتمى به سوى ذاته يفر إليها باحثاً عن آماله وأحلامه التى لم يعد لها فى عصره بشير .

كذلك كان الواقع حول أفلاطون ، وبهذه الغربة أحس الفيلسوف حتى أصبح من المستحيل عنده أن تحل مشكلة الحقيقة الفلسفية بغير أن تحل مشكلة العدالة السياسية .

ولقد ذكر أفلاطون الكثير عن نفسه وعن أسرته فيما خلفه من محاورات تفيض حيوية ونضارة وجدة .

(١) حرب قامت بين أثينا واسبرطة طوال القرن الرابع قبل الميلاد وامتد سعيرها إلى باقى مدن شبه جزيرة المورة .

ولد عام ٤٢٨ ق . م لأسرة تميزت بالنسب العريق ، ونشأ نشأة شباب أثينا الأرستقراطى فتعلم على السفسطائيين وسقراط كما تعلم عليهم أيضاً إخوته وأقاربه ومشاهير السياسة فى عصره ومنهم كرتياس وخارميدس والقبيادس

يذكر أفلاطون ظروف حياته وعصره فيقول[1] :

« عندما كنت يافعاً أحسست بما يحسه أغلب الشباب ، إذ كنت أتوق إلى ذلك اليوم الذى أستطيع فيه التصرف فى مصيرى والاشتراك فى العمل السياسى ؟ وهاك الحال التى وجدت عليها أمور الدولة :

لقد سقطت الحكومة وقامت ثورة تسلم الحكم على إثرها واحد وخمسون رئيساً ، أحد عشر فى المدينة وعشرة فى ميناء البيرايوس ، أما السلطة العليا المطلقة فقد كانت فى يد ثلاثين . وكان بينهم كثيرون من أقارنى ومعارفى (كان كرتياس ابن عم والدته وخارميدس خاله من بين هؤلاء) ولقد دعونى لاختيار ما يناسبنى من المناصب ، وكنت أعول عليهم الكثير من الآمال ، ولكنهم للأسف خيبوا آمالى ، إذ لم يكونوا خيراً ممن

(١) أفلاطون : الرسالة السابعة ٣٢٤ – ٣٢٦ .

سبقوهم ، ومن فظائعهم أنهم أرادوا دفع سقراط الذى أعده أفضل رجال عصره إلى القبض على أحد المواطنين[1] وإعدامه ، ولكنه رفض الاشتراك فى جرائمهم .

لذلك انصرفت عن حكمهم الذى سرعان ما أودت الأيام به وحدثت تقلبات سياسية أخرى[2] . لكننى وجدت الحكام يقدمون سقراط صديقنا للمحاكمة ويتهمونه بأسوأ التهم فيدينون ويعدمون[3] ذلك الرجل الذى رفض القبض على أحد أصدقائهم . ووجدت مدينتنا لم تعد تحكم تبعاً لتقاليدها القديمة حتى فسدت القوانين والأخلاق إلى أبعد حد ، وبقيت أنتظر فرصة تسنح لى كى أتدخل فى توجيه الأمور ولكنى انتهيت إلى أن جميع الدول الحالية قد ساء حكمها ، فلجأت إلى الفلسفة أستضئ بنورها حتى أتبين ما هى العدالة سواء فى المجتمع أو فى حياة الفرد . وانتهيت إلى أن المصائب لن تنتهى من حياة البشر ما لم يتول الفلاسفة الحقيقيون الحكم أو يتحول الحكام بفضل الله إلى فلاسفة حقيقيين[4] »

وخاب رجاء أفلاطون فى كل ما هو واقع حوله وعارض الديمقراطية التى أعدمت أستاذه سقراط كما كره حكم أوليجارشيه الطغاة الثلاثين . وانتهى إلى أن لا سبيل إلى الإصلاح إلا بالاعتماد على الفلسفة، ولكنه رغم ذلك لم يركن إلى التفكير النظرى على نحو ما هو شائع عنه وإنما خاض غمار الحياة وجاب أنحاء عالمه المعروف باحثاً مغامراً من أجل تحقيق أفكاره الفلسفية وآرائه السياسية .

وعرف عنه أنه لجأ إلى ميجارا بعد موت سقراط عند إقليدس أكبر تلاميذ سقراط سناً فى ذلك الوقت ، ثم بدأ سلسلة رحلاته الكثيرة ومنها رحلته إلى مصر التى يذكر الكثير عن فنونها وآثارها[1] . غير أن أهم رحلاته هى رحلاته المتعددة إلى إيطاليا وصقلية ، فقد اتصل ببلاط حاكم مدينة سيراقوصة بصقلية ديونيسوس الأول وتعرف هناك بديون صهر ديونيسوس وقامت بينهما صداقة قوية انتهت إلى الاشتراك فى تدبير المؤامرات السياسية لتغيير الحكم فى تلك المدينة وانتهى الأمر بسوء العلاقة بين أفلاطون وديونيسوس إلى حد أن سلم ديونيسوس أفلاطون أسيراً لسفير اسبرطه عدوة مدينته أثينا فعرضه للبيع وافتداه أحد أصدقائه يدعى انكيريس .

واستطاع أفلاطون أخيراً أن يعود إلى أثينا وهناك أسس مدرسة فى بستان لبطل يسمى أكاديموس وسميت مدرسته تبعاً لذلك باسم الأكاديمية .

ولم يكن تأسيس الأكاديمية حدثاً هاماً فى حياة أفلاطون فحسب بل فى حياة الفكر الغربى بأسره إذ ظلت قائمة ما يقرب من عشرة قرون وإلى اليوم الذى أمر الامبراطور جستنيان بإقفال المدارس الوثنية فى العالم الرومانى المسيحى عام ٥٢٩ .

وكان أفلاطون يبغى من تعليمه فى الأكاديمية هدفاً سياسياً هو تكوين فئة من الفلاسفة المستعدين لنشر نظريات اجتماعية وسياسية فى أنحاء بلاد اليونان .

يذكر بلوتارخ أن أفلاطون لم يترك لنا مجرد مذهب نظرى فى السياسة بل تعدى ذلك حين أخرج سياسيين ومشرعين أمثال ديون فى صقلية وبتون وهيراقليد فى تراقيا وأودوكس وأرسطو اللذين شرعا قوانين لكنيدوس واسطاغيرا .

وكان لأفلاطون محاضرات يلقيها فى الأكاديمية ومؤلفات أخرى كتبها للجمهور وكذلك فعل أرسطو . غير أن ما بقى لدينا عنهما كان مختلفاً للغاية . فما بقى من

(١) هوليو من سلامين . انظر محاورة الدفاع ٣٢ هـ .
(٢) ثار الشعب على حكم هؤلاء الطغاة الثلاثين واستطاع أن يعيد حكم الديمقراطية بعد أن استدعى تراسيبول وتراسيل من المنفى .
(٣) أعدم سقراط عام ٣٩٩ ق . م .
(٤) انظر هذا الرأى فى محاورة الجمهورية ٤٧٣ .

(١) أفلاطون القوانين ٦٥٦ - ٧٤٧ - ٨١٩ .

أفلاطون هو محاوراته التى كان ينشرها للجمهور . أما محاضراته التعليمية فقد فقدت . أما بالنسبة لأرسطو فما بقى من مؤلفاته هو محاضراته التعليمية أما ما كان ينشر للجمهور فلم يبق منه سوى شذرات ، لذلك فقد كنا نجد تقارباً كبيراً بين أفلاطون وأرسطو لو اختلف الأمر ووجدنا لأحدهما ما يناظر مؤلفات الآخر الموجودة لدينـــا .

ولقد عنى الباحثون بمحاورات أفلاطون وصنفوها تصنيفات مختلفة . غير أن أهم هذه التصنيفات ما اعتمد على تطور لغة أفلاطون على مدى حياته الطويلة فرتبت إلى ثلاثة مجاميع ، مجموعة محاورات الشباب ويدور أكثرها حول حياة سقراط وآرائه ومجموعة النضج ومجموعة الشيخوخة وفيهما تطورت نظرياته عما كانت عليه فى عهد الصبا.

أما محاورة الجمهورية فتعد أهم ما كتب أفلاطون لما تضمنته من نظريات مختلفةارتبطت لتكون نظرة عامة لحياة الإنسان وا تمع ، وكانلها فى تاريخ الفلسفة فيما بعد تأثير لم ير مثله كتاب من كتب الفلسفة .

ولئن شاركتها محاورة تيماوس الأثر الفعال خاصة طوال العصور الوسطى حيث كانت عماد معرفتها بالعالم الطبيعى إلا أن تأثير الجمهورية لم يكن مفقوداً تماماً إذ تسربت نظرياتها إلى كتاب العالم الرومانى وفلاسفة العالم الإسلامى والمسيحى فى العصر الوسيط ، تأثر بها من القدماء شيشرون فى آرائه عن حكم الطغيان والدمقراطية وتأثر فى مؤلفه « حلم سكيبيو » Somnium Scipionis .

بما جاء فى أسطورة إربن أرمنيوس من تصوير للعالم الآخر :

وفى العالم الإسلامى عرف الفارابى جمهورية أفلاطون وتأثر بها فى مدينته الفاضلة ، كما تأثر بها القديس أوغسطين فى مدينة الله .

وكان نظام التعليم فى العصور الوسطى قريباً جداً من مناهج الدراسة فى الجمهورية . إذ قسمت العلوم فى العصور الوسطى إلى مجموعة رباعيـــة quadrivium تتكون من الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، أما الجدل الذى جعله أفلاطون الهدف الرئيسى من الفلسفة فقد اختلف وضعه فى دائرة معارف العصور الوسطى إذ وضع مع الخطابة والنحو ضمن المجموعة الثلاثية Trivium :

ومع عصر النهضة بعثت جمهورية أفلاطون وكتب توماس مور يوتوبيا دعا فيها إلى بعض ما جاء فى الجمهورية من شيوعية فى الأموال عممها على جميع الطبقات وفى العصر الحديث أثرت فلسفة أفلاطون السياسية بما دعت إليه من ضرورة التخطيط العلمى للمجتمع وما ينبغى على الدولة أن تقوم به من مهام تربوية واجتماعية وبهذه المبادئ الحديثة التى دعا إليها أفلاطون يمكن أن نرى أفلاطون حياً على مئات السنين التى انقضت على كتابته الجمهورية :

موضوع محاورة الجمهورية

غاية بحث أفلاطون فى هذه المحاورة هو تحديد صورة الدولة المثالية التى تتحقق فيها العدالة :

ولما كانت العدالة فضيلة النفس الفردية كما هى نظام يتعلق بالدولة فقداقتضى بحثه تفسير طبيعة الإنسان وتكوين الدولة على حد سواء حتى يمكن تحديد الظروف الواجب توافرها كى تتحقق العدالة فى كل منهما :

ويجد قارئ الجمهورية أن البحث فى العدالة وشروط تحققها فى المجتمع المثالى يستغرق سبعةأبواب من الأبواب العشرة التى يتكون منها الكتاب .

ثم يعرض أفلاطون لتفسير مصادر الفساد الذى يصيب الدولة والفرد ويقابل بينه وبين دولته المثـــالية وأخلاق مواطنها المثالى وبين الدولة الفاسدة التى تفسد فيها أخلاق المواطنين ويضع أفلاطون قانون تدهور

التاريخ من الدولة الصالحة إلى الصور الفاسدة ، ويستغرق بحث هذا الموضوع البابين الثامن والتاسع من الكتاب .

وفى الباب العاشر والأخير من الكتاب يختتم أفلاطون حديثه عن العدالة بتأكيد قيمتها وما يترتب على وجودها من خير للمجتمع وللفرد ويقدم نقده للفن ويبين الأسباب التى من أجلها حكم على شعراء التراجيديا وهوميروس بالطرد من مدينته الفاضلة ويصف ما ينتظر النفوس من حساب عادل فى العالم الآخر .

هذا تخطيط تقريبى لارتباط الموضوعات التى وردت فى محاورة الجمهورية ويمكن تلخيصها فيما يلى :

أولا : تعريف العدالة وشروط تحققها فى الدولة وفى الفرد ويستغرق تقريباً من الباب الأول إلى الباب السابع .

ثانياً : مصادر الفساد فى الدولة وفى الفرد ويستغرق البابين الثامن والتاسع .

ثالثاً : آراؤه فى الفن وفى النفس الإنسانية ويستغرق الباب العاشر .

أولا : العدالة وشروط تحققها فى الدولة والفرد

(أ) الآراء المختلفة فى العدالة :

يعد الباب الأول من الجمهورية بمثابة مقدمة للمحاورة ، وحين يستطرد الحديث إلى السؤال عن العدالة تتضح لنا ثلاثة آراء مختلفة تعبر عن مواقف ثلاثة متباينة من مشكلة العدالة هى رأى كيفالوس الشيخ وابنه بولمارخوس ويمثل الرأى السائد عند عامة الناس ، ثم رأى تراسياخوس السفسطائى ويمثل المذاهب الجديدة فى الأخلاق والسياسة وهو الرأى الذى يعارضه سقراط الذى يمثل رأى أفلاطون وموقفه المثالى الأرستقراطى فى العدالة .

يدور الحديث فى محاورة الجمهورية بأسلوب رواية يرويها سقراط لمستمعين غير معروفين عما جرى فى اليوم السابق عند بولمارخوس بن كيفالوس حيث التقى هناك بعدد من الشخصيات بعضها معروف وبعضها غير معروف مثل كيفالوس الشيخ الثرى وأبنائه ومنهم بولمارخوس الذى سيروى حديثه فى المحاورة ، ومن الحضور أيضاً السفسطائى تراسياخوس وأخوا أفلاطون أديمانتوس وجلوكون ابنى أريستون .

وحين يتطرق الحديث عن العدالة يتقدم بولمارخوس ابن كيفالوس بتعريف استمده من الشاعر سيمونيدس فيقول إن العدالة تقضى بأن يرد الإنسان لكل ماله .

ويوضح هذا التعريف فيقول إن العدالة هى معاملة كل حسب ما يستحق ، أو معاملة الأصدقاء بالخير إن كانوا أخياراً والأعداء وهم الأشرار بالشر .

ورغم التعديلات التى يضيفها بولمارخوس تحت ضغط مناقشة سقراط يرفض الجميع هذا التعريف ، لأنه ينطوى على تناقض ، إذ كيف يضر العادل أعداءه وبمعنى آخر كيف يقترف العادل ظلماً بعدالته ؟

وسرعان ما يتدخل فى الحديث تراسياخوس الذى يمثل الآراء الجديدة المتطرفة فى السياسة ، فيعترض معلناً ضيقه من جدل سقراط وتلاعبه بالألفاظ ويقدم تعريفاً ثانياً للعدالة ، وهو تعريف ينطوى على مبدأ سياسى أخذت به دولته الأثينية التى توسعت فى سياسة الاستعمار وفرضت الحق بالقوة على جميع مستعمراتها، يقول : إن العدالة ليست سوى العمل بمقتضى مصلحة الأقوى[1] ويفسر تراسياخوس معنى الأقوى بقوله إن الحاكم يفرض على المحكوم مصلحته والعدالة هى ما تفرضه إرادة الحاكم أو الأقوى . لكن مثل هذا التعريف ، إنما يفيد أن العدالة متغيرة بتغير نظم الحكم وأنها نسبية بالنسبة لظروف الحكام فى الدول المختلفة ، ومثل هذا التفسير إنما يقترب كل الاقتراب من فلسفة السفسطائيين

(١) الجمهورية ٣٣٨ .

معارضى سقراط وأفلاطون وعلى رأسهم بروتاجوراس القائل إن الإنسان هو مقياس كل شيء .

وفى مقابل هذه المذاهب النسبية الواقعية فى الأخلاق يأتى سقراط وتلميذه أفلاطون بفلسفة مثالية تؤكد أن للقيم الأخلاقية وجوداً ثابتاً لا يتغير من زمان لزمان أو مكان لمكان كما أنها مطلقة لا تحتمل أى تغير أو تبديل .

ولكى يفند سقراط رأى تراسياخوس يلجأ إلى تشبيه الحكم بأنه فن من الفنون المفيدة للإنسان غايته تحقيق فائدة للغير لا لأصحابه ، وفى مقابل خدمتهم للغير يعوضون بالأجر لهذا كان الحاكم هو من يعمل لا لمصلحته بل لمصلحة رعيته . ثم يستطرد سقراط إلى وصف العدالة فى النفس الإنسانية فيقول إن لكل شيء وظيفة خاصة به فكما أن للعين وظيفة لا تشاركها فيها الأذن وفضيلتها فى أدائها لهذه الوظيفة ، كذلك يكون للنفس وظيفة هى الحياة وفضيلتها فى حسن توجيهها للحياة لتبلغ السعادة ، وما العدالة إلا فضيلتها التى هى وسيلتها إلى الحياة السعيدة .

ويبدأ الباب الثانى بتدخل شخصية أخرى تؤيد مذهب تراسياخوس هى شخصية جلوكون الذى يسترسل فى بيان ما يعتقده عامة الناس عن العدالة ، فيقول إن الناس لا ترغب فى العدالة لذاتها ولا يلتزمون بها إلا مجبرين حتى لا يصيبهم أذى من غيرهم إن عرفوا بالظلم فيذهب مذهب من قال :

والظلم من شيم النفوس فإن تجد
ذا عفــة فلعــلة لا يظلم

ويستشهد جلوكون على رأيه هذا بأسطورة خاتم جيجس التى تتلخص فى أن راعياً يسمى جيجس كان يرعى مواشى الملك ليديا ففاجأه زلزال عنيف انشقت الأرض على إثره فنزل فى غور منها ليجد حصاناً حديدياً بجوفه جثة رجل يفوق فى الحجم جسم الإنسان ، وكانت الجثة عارية ليس بها سوى خاتم فى أصبعها فأخذه جيجس وخرج من باطن الغور إلى ظهر الأرض وعاد إلى رفاقه من الرعاة وبينما هو جالس بينهم أدار الخاتم فى إصبعه فاختفى من بينهم ولما أداره مرة أخرى عاد للظهور وكرر هذه العملية مرات يختفى فيها ثم يعود للظهور ، ولما كان على الرعاة أن يقدموا للملك تقريراً عن ماشيتهم تطوع جيجس بأن يحمل الرسالة إلى الملك فلما دخل القصر قتل الملك وراود الملكة ثم استولى على الملك .

ولنفرض إذن أن هناك اثنين من الناس أحدهما عادل والآخر ظالم وأننا وهبناهما خاتمين من هذا النوع ألا نجد العادل فيهما يستوى مع الظالم ما دام سيخفى عن الناس ظلمه وما دام الظلم وسيلته إلى المنفعة والعدل مضيعة لمصالحه ؟

وهنا يتحفز سقراط للرد على هذا الرأى لكى يثبت لهم العكس وهو أن للعدالة فى ذاتها قيمتها وأنها الخير الوحيد للنفس الإنسانية وبها وحدها يدرك الإنسان السعادة .

ويحثه جلوكون وباقى الحاضرين على إقناعهم بأن العدل خير من الظلم وأليق بالإنسان . وتخطر لسقراط فكرة قمينة بأن تهديه إلى سبيله فى شرح رأيه فى العدالة فيقول لنفرض أن قوماً من ضعاف البصر أرادوا أن يقرأوا لوحة مكتوبة بالأحرف الصغيرة وأن أحدهم وجد المكتوب فيها مكبراً فى لوحة كبيرة ، ألا يشير عليهم بأن يقرأوا الكتابة مكبرة ثم يعودون إلى مقارنتها فى النقش الصغير ؟ إننى سأتبع نفس الطريقة فى بحثى عن العدالة .

أليست العدالة موجودة فى الدولة كما هى موجودة فى الفرد ؟ أليست الدولة أكبر من الفرد ؟ وما دام الأمر كذلك فسيكون من السهل علينا أن نتبين سماتها وطبيعتها عندما ننظر إليها فى الدولة وبعد ذلك نقارنها بالعدالة فى

الفرد لنجد التشابه بين الصورة المكبرة والصورة المصغرة .

(ب) العدالة فى الدولة :

لنبحث أولا كيف تنشأ الدولة لنرى بأى الطرق يمكن للعدالة أن تتحقق فيها ولقد سبق أن ذكر أفلاطون كيف نشأ المجتمع الإنسانى وتطور وأظهر فى محاورتى السياسى والقوانين حنينه إلى العصر الذهبى الذى كان يعيش فيه الإنسان فى بساطة لا تعرف التعقيد ويعول على الطبيعة فى كل شيء . وفى محاورة بروتاجوراس يذكر على لسان السفسطائى بروتاجوراس أسطورة يفسر بها كيف تطور الإنسان من الحياة البدائية إلى الحياة المدنية فيروى أن الآلهة بعد أن وزعت المواهب على أنواع الحيوان المختلفة لم تبق للإنسان شيئاً من المواهب والقوى الطبيعية ، ولكن الإله بروميثيوس حامى الإنسان وراعيه سرق له النار والفنون العملية وعلمه استخدامها ليدافع عن نفسه ويستطيع البقاء . لكن المعرفة العملية لم تكفه فى حفظ حياته وكان لا بد لكى تنتظم حياته الاجتماعية من معرفة أخرى لذلك وهبته الآلهة معرفة العدالة والعفة لتنتظم حياته الاجتماعية وترتقى علاقاته ومدنيته .

وإلى مثل هذا التفسير يشير أفلاطون فى محاورة الجمهورية فيقول إن الفرد وحده ضعيف ومن ثم يكون الاجتماع ضرورة تحتمها الحياة الإنسانية .

وينشأ عن اجتماع الأفراد الحاجة إلى تقسيم العمل فيما بينهم من أجل توفير كافة حاجاتهم الضرورية ، وتكون حياتهم فى بادئ الأمر بسيطة طبيعية لأنها تتجنب المشاكل التى تنجم عن ازدياد عدد السكان والتى تؤدى إلى قيام المنازعات والحروب .

وحاجات الإنسان لا تقتصر على متطلبات الحياة المادية وإنما ينبغى لأهل المجتمع أن يتذوقوا الفنون والآداب وبارتقائهم فى أساليب الحياة يطلبون الترف وتزيد حاجتهم إلى الكماليات فتشتبك المصالح وتنشأ الحروب ،

ومن هنا ينبغى تكوين طبقة من المحاربين المحترفين يتولون حراسة المدينة والدفاع عنها عند الاعتداء عليها كما تحتاج المدينة إلى طبقة من الحكام يوجهون الرعية إلى العمل الصالح ويرشدون المدينة إلى طريق الخير ويحققون لها العدالة .

فما هى شروط هذه الطبقة التى ستتولى حماية المدينة وقيادتها ؟ يقول ينبغى اختيـــار أفراد هذه الطبقة منذ الصغر ، فيختبرون اختبارات متعددة لنتبين من كان منهم ذا نفس عالية ولياقة بدنية بل يرى تخويفهم بوسائل مختلفة لنرى أيهم أثبت جناناً وأشد مراساً ، يقول لنختبرهم كما يختبر الذهب بالنار ، وبعد أن يتلقوا تربية وتعليما طويلا يختار أصلحهم ليكون حاكماً أما من يلونه فيكونون مساعدين له أو حراساً وجنوداً

ولكى نتبين صفات هؤلاء الحراس يكفى أن ننظر إلى كلاب الصيد والحراسة الأصيلة النوع فنجدهم أوفياء أرقاء لأصدقائهم وأصحابهم وأقوياء أشداء على أعدائهم وكذلك يكون حراس المدينة فيما بينهم ولأعدائهم . ولكنهم سيجمعون إلى هذه الصفات الأخلاقية ، الروح الفلسفية التواقة للعلم والمعرفة . ولذلك يضع أفلاطون نظاماً معيناً فى التربية والتعليم .

يقول إنه ينبغى مراقبة كل ما يصل إلى أسماع هؤلاء الحكام فى طفولتهم من قصص أو فنون تؤدى إلى انحراف ذوقهم وأخلاقهم ، وإنما ننمى فيهم قدرة تذوق الجمال حتى يتوفر لنفوسهم التناسب والاتزان بواسطة الموسيقى والفنون الجميلة التى ترهف أذواقهم كما تقوى الرياضة البدنية أجسامهم .

وإن كنا نربى حكامنا من الصغر على الصدق وباقى الأخلاق الكريمة إلا أننا سنبيح كذبة نلقنها لجميع المواطنين إذ نروى لهم أنهم جميعاً إخوة لأن الأرض هى أمهم جميعاً ، لكن الإله الذى خلقهم قد مزج فى طبيعة بعضهم ذهباً ليكونوا حكاماً وأدخل فى طبيعة بعضهم

فضة ليكونوا حراساً وجنداً وخلط الباقين بالحديد والنحاس ليكونوا فلاحين وصناعاً منتجين حاجات الإنسان المادية .

كذلك يؤكد أفلاطون انقسام المجتمع إلى ثلاث طبقات متمايزة بحكم الطبيعة ويرى أن لكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة هيأتها الطبيعة لها وخصتها بها بحيث لا ينبغى لها أن تتدخل فى عمل الطبقة الأخرى.

ويترتب على ذلك أن تختص الطبقة الممتازة فى المجتمع بالحكم ولا يشاركها فيه أحد من الطبقات الأخرى وخاصة الطبقة المنتجة لأنها لا تملك الحكمة ولا التربية ولا التعليم الذى يهيؤها للاشتراك فيه ! لذلك نراه يخص كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث بفضيلة تناسب طبيعتها ففى حين يختص الحكام بفضيلة الحكمة ويختص الحراس بفضيلة الشجاعة يقول إن فضيلة الطبقة المنتجة من الشعب هى فى التزامها العفة أو الاعتدال تعنى بتنظيم ملذاتها وانفعالها بحيث تتحكم دائماً فى شهوتها .

هذه الفضائل الثلاث هى الشروط الواجب توفرها فى طبقات الشعب لكى تتوفر العدالةفى الدولة . وتعريف العدالة بناء على ذلك يتلخص فى تأدية كل فرد فى الدولة للوظيفة التى هيأته لها الطبيعة والتزامه بالفضيلة المناسبة لطبقته وعلى العكس يكون الظلم والشر حين يتعدى أحد الأفراد أو الطبقات على عمل غيره بعبارة أخرى تضيع العدالة فى رأى أفلاطون لو شارك الاسكافى أو النجار فى عمل الفيلسوف الحكيم الذى له وحده حق توجيه الحكم وبهذا يصدم أفلاطون أول مبادئ حكم الديمقراطية فى عصره وفى كل عصر .

(ج) نص كلام أفلاطون عن العدالة فى الجمهورية :

« سقراط : لتعلم إذن أننا منذ البداية وعندما شرعنا فى تأسيس مدينتنا أخذنا على عاتقنا واجباً هو أن نبين ما هى العدالة . ولقد ذكرنا وكررنا مراراً إن كنت تذكر أنه لا ينبغى لأحد أن يمارس إلا عملا واحداً فى المجتمع وهو العمل الذى هيأته له الطبيعة .

— أجل قلنا ذلك .

سقراط : وقلنا إن العدالة تتلخص فى انصراف كل إلى عمله وبدون أن يتدخل فى أعمال الغير . . أى أن العدالة هى فى اهتمام كل بما يخصه . أتعلم الأساس الذى تستند إليه هذه الفكرة ؟

— لتعلمنى إياها .

سقراط : يهيأ لى أن ما تحتاجه المدينة بعد الفضائل الثلاث التى ذكرناها الاعتدال والشجاعة والحكمة ليس إلا الدعامة التى نشأت عنها هذه الفضائل وبفضلها تستمر فى الوجود وهذه الفضيلة هى العدالة .

— أجل بلا شك .

سقراط : فإن كنا نبحث عن أى الفضائل يؤدى إلى كمال مدينتنا أفلا يصعب علينا تحديدها حين نقول إنها فى انقياد المحكوم للحاكم أم أنها فى مبادرة الجند فى عمل ما يجب عمله أم فى حكمة الرؤساء أم فى انصراف كل من فى المدينة سواء كانوا أطفالا أو نساءاً أو عبيداً أو أحراراً ، حكاماً أو محكومين إلى أعمالهم الخاصة دون تدخلهم فى أعمال غيرهم ؟

— أجل من الصعب تحديد ذلك .

سقراط : فالقوة التى تلزم بها الدولة أفرادها كلا على أداء عمله ستكون على نفس القدر من الأهمية مع فضائل الحكمة والشجاعة والاعتدال .

— بالتأكيد .

— أليست هذه القوة التى تساعد مع باقى الفضائل الأخرى على كمال الدولة هى العدالة ؟

— أعتقد ذلك .

سقراط : ولنبحث المسألة من جهة أخرى لنرى إن كنت متفقاً معى . أليس الرؤساء هم الذين يتولون الحكم فى القضايا ؟

— نعم بلا شك .

سقراط : وفى أحكامهم هذه بأى شىء يلتزمون إن لم يكن فى منع الأفراد من الاعتداء على الغير أو سلب أملاك الغير .

— نعم تلك غايتهم .

سقراط : لأن ذلك هو العدل .

— نعم .

سقراط : وهذا أمر آخر يدعو إلى الموافقة على أن اهتمام كل بما يخصه هو العدالة بعينها .

— هذا صحيح .

سقراط : ولتبحث معى إن كان يمكن للنجار أن يعمل عمل الإسكافى أو الإسكافى عمل النجار أو أن يتبادلا أدوات العمل والمكافأة وإن كان يجوز لأحد أن يعمل العملين أو أن يتبادل الناس أعمالهم ألا يظهر لك أن المدينة ستعانى خسارة كبرى ؟

— خسارة ليست بالكبيرة .

سقراط : لكن إن تصادف لأحد الصناع وساعده الحظ فوهبته الطبيعة مالا ووفرة فى الأنصار والأتباع فظن أنه بكل هذه المزات مستطيع أن يدخل ضمن طبقة المحاربين أو بالمثل لو بدا لأحد المحاربين أن يمارس حق الحكام بغير مقدرة أو تراءى لأحد أن يمارس كل هذه الأعمال دفعة واحدة ألا ترى معى أن فى هذا يكون دمار المدينة ؟

— نعم بالتأكيد .

سقراط : إذن فالتعدى على أعمال الغير واختلاط طبقات المجتمع الثلاث ، ليس فى الواقع إلا الفوضى بعينها والدمار بل هو جريمة لا شك فيها » .

تلك هى خلاصة رأى أفلاطون فى العدالة الاجتماعية ساقه على لسان سقراط فى محاورة الجمهورية . وما من شك فى أن أفلاطون بهذه النظرية قد أوضح اتجاهاً مثالياً أكد انصرافه عن واقع مجتمعه الذى أعلن مبادئ ثورية فى السياسة والحكم . فقد أخذت الديمقراطية فى عصره بمبدأ اختيار الحكام والقضاة بالانتخاب وبالقرعة إمعاناً منها فى المساواة بين جميع أفراد الشعب سواء كانوا أغنياء أم فقراء وأخذت أيضاً بمبدأ التصويت فى الأمور العامة فاحترمت رأى الأغلبية العددية فى كل رأى .

أما أفلاطون فقد رأى على العكس من ذلك أن رأى الأكثرية وتدخلها فى أمور السياسة والحكم مصدر الفوضى ذلك لأن العدالة عنده تقضى بأن يتخصص للحكم طبقة أرستقراطية لها بالطبيعة مواهب الحكمة والشجاعة التى لا تتوفر عند باقى طبقات الشعب وهى طبقة الحراس .

وقد اهتم أفلاطون بتحديد النظم والشروط الكفيلة بتكوين هذه الطبقة وضمان استمرارها فى الحكم فقدم رأيين عدهما بمثابة موجتين عاتيتين تثيران عاصفة من الدهشة عند سامعيه هما مبدأ شيوعية النساء والأطفال فى طبقة الحكام ومبدأ تولية الفلاسفة الحكم .

(د) الشيوعية فى طبقة الحكام :

يقول أفلاطون إنه يتبع الطبيعة عندما ينادى بالشيوعية وبمساواة النساء والرجال فى طبقة الحكام : ألا ترى الأنثى من كلاب الصيد والرعى تشارك الذكر كل شىء ؟ كذلك ستكون نساء دولتنا يربين تربية الرجال ويتلقين تعليم الرجال ثم يولين نفس المهام فى السلم وفى الحرب كالرجال على السواء . ذلك أن لهن ما للرجال من مهارات فى العمل أما اختلاف الجنس فليس سبباً يمنعهن عن مزاولة ما هن جديرات به من أعمال .

ولما كانت المرأة ستشارك الرجل فى جميع الأعمال الخاصة بطبقة الحكام فقد ترتب على ذلك إلغاء نظام الزواج والأسرة فى طبقة الحراس . . فلن يختص أحد من هذه الطبقة بزوجة أو بولد وإنما ستكون جميع النساء والأولاد مشاعاً بينهم . ويربى الأطفال فى دور حضانة ترضعهم الأمهات وتتركهم لمربيات مختصات حتى يتفرغن لأعمالهن . ويحدد للنساء والرجال فى هذه الطبقة

سناً لا ينبغى لأحد منهم أن ينجب قبل بلوغه ولا بعد تجاوزه حتى لا ينشأ الأطفال ضعفاء إذ يبغى أفلاطون بهذه الفكرة المحافظة على السلالة النقية التى يولها الحكم أى ما يعـــرف بالإوجينزم L'eugénisme . ويحرم زواج الإخوة وينظم الزيجات فى الخفاء حتى يتحكم فى إنجاب نسل ممتاز .

ولقد قصد أفلاطون بشيوعية النساء والأولاد إزالة أسباب الخلاف بين أفراد طبقة الحراس ومن أجل ذلك ذهب إلى تحريم الملكية الخاصة على أفراد هذه الطبقة وطالب بأن يعيشوا عيشة مشتركة تكفلها لهم الدولة .

ولا يخفى ما تنطوى عليه أفكار أفلاطون هنا من تأثر كبير بما كان يجرى فى عصره فى اسبرطة وكريت حيث كانت تحكم فى هذه البلاد طبقة من الأرستقراطية الدورية التى حافظت على نظمها الحربية لتضمن بقاءها فى أرض غزتها وبقى أهلها الأصليون مغلوبين على أمرهم زراعاً يقومون على خدمتهم وكان الحكام فى هذه البلاد يربون تربية مشتركة ويعيشون فى معسكرات من سن العشرين إلى الثلاثين .

وعلى الرغم من كراهية العالم اليونانى لنظم اسبرطة إلا أن الدوائر السقراطية كثيراً ما كانت تظهر إعجابها بها . ولقد سخر الشاعر الكوميدى أريستوفان من هذا الجنون باسبرطة خاصة فى مسرحية الطير كما سخر من آراء أفلاطون فى شيوعية النساء فى مسرحية جمعية النساء[1].

(هـ) حكم الفلاسفة :

أما الموجة العاتية الثانية التى يلقى بها أفلاطون بعد قوله بشيوعية النساء فهى قوله :

« ما لم يتول الفلاسفة الحكم فى الدول أو أن يتحول من نسميهم ملوكاً وحكاماً إلى فلاسفة حقيقيين ، وما لم نر القوة السياسية تتحد بالفلسفة وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا هاتين القوتين فلن تنتهى الشرور من الدول بل من الجنس البشرى »[1].

لكن ما الذى يعنيه بالفلسفة ؟

إنها عنده محبة الحكمة أو محبة المعرفة والسعى إلى الحقيقة . فأين الحقيقة ؟

ليست الحقيقة عند أفلاطون فى الظواهر المحسوسة التى تتوالى فى بصرنا وسمعنا لأن هذه الظواهر ليست دائماً كذلك ولا هى مطلقة فيما لها من صفات . فلو فرضنا أنها جميلة أو خيرة فإنها ليست جميلة ولا خيرة إلا من جهة معينة ولوقت معين أما المطلق الدائم الحقيقى فهو مثالها العقلى الجمال فى ذاته والخير فى ذاته وهذه المثل هى وحدها موضوع علم الفيلسوف . لذلك يفرق أفلاطون بين الظن وهو المعرفة التى تقف عند حدوث الظواهر الحسية وبين العلم وهو المعرفة اليقينية التى تدرك الحقائق العقلية أو المثل .

ولأفلاطون تشبيه مشهور يلخص فيه معرفة المثل وهو المعروف بتشبيه الكهف[2]، يصور فيه عامـــة الناس مسجونين فى كهف مظلم منذ الصغر ولقد قيدوا فى هذا الكهف منذ ولادتهم وأداروا وجوههم إلى شاشة على جدار الكهف تنعكس عليها ظلال ما هو فى خارج الكهف من ضوء ينير عالماً من الناس الذين يسيرون حاملين عرائس خشبية على أكتافهم .

ولما كان هؤلاء المسجونون لا يستطيعون أن يلتفتوا وراءهم فإنهم يظنون الظلال التى يرونها على جدار الكهف حقائق ويتوهمون ما يسمعونه فى خارج الكهف من أصوات أنها صادرة من هذه الأشباح فإذا تمكن أحدهم من أن يخرج من الكهف ليرى الحقائق فى

(1) Platon. La République. Trad. E. Chambry introduction A. Dies. Paris 1947, p. XLIX.

(1) الجمهورية ٤٧٣ هـ .
(2) الجمهورية ٥١٤ .

الخارج وعاد هذا الرجل ليخبرهم أنهم واهمون فيما يظنونه حقيقة فإنهم يسخرون منه وينكلون به .

وكذلك حال الفيلسوف بين قومه لأنه يكشف للناس وهمهم بعد أن يرتفع من إدراك المحسوس إلى المعقول معتمداً فى ذلك على منهج الجدل الذى يبدأ بالمران على التصورات الرياضية ثم يرتفع منها إلى إدراك المثل العقلية إلى أن يصل إلى قمة عالم المثل الذى هو مثال الخير .

وكذلك نجد الأبواب الثلاثة — من الخامس إلى السابع — استطراداً يشرح فيه أفلاطون فلسفته الميتافيزيقية فى الوجود ذلك لأنه يعد دراسة الفلسفة أهم شرط من شروط تكوين الحكام فى الدولة العادلة وهى وحدها الدراسة الكفيلة بالارتفاع بهم من القيم والمبادئ الواقعية التى يأخذ بها أكثر رجال السياسة فى عصره ومن يماثلهم من الخطباء والسفسطائيين أمثال جورجياس وبروتاجوراس وإيزوقراط إلى القيم والمبادئ المثالية التى ينبغى أن تقوم عليها المدينة الفاضلة .

(و) العدالة فى الفرد :

وبعد أن يكون أفلاطون قد انتهى من تعريف العدالة فى المجتمع وشروط تحققها يقول إن العدالة فى الفرد لا تختلف عنها فى المدينة لأنها ليست إلا صورة مصغرة لها .

إن العدالة فى النفس الفردية ليست سوى ائتلاف قوى النفس المختلفة لتقوم كل منها بالوظيفة الخاصة بها وتتوفر لها الفضيلة المناسبة لها فالقوة الشهوانية فضيلتها العفة تلزمها حدودها وتمنعها تجاوز حدود الاعتدال والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة تبين لها ما ينبغى لها المبادرة بفعله وما ينبغى لها تجنبه وللقوة العاقلة فضيلة خاصة بها هى الحكمة التى تبين لها الخير الأقصى الذى ينبغى أن تتجه له النفس .

فإذا انتظم عمل هذه القوى وتمت لها هذه الفضائل الثلاث تحققت العدالة لأنها تعنى فى النفس ما تعنيه فى الدولة من انصراف كل قوة من قواها إلى عملها الخاص وانتظام كل هذه القوى بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية وهذه بدورها للقوة العاقلة التى توجه عمل الجميع إلى الخير بمقتضى ما لها من حكمة .

ثانياً : مصادر الفساد فى الدولة والفرد

بعد أن انتهى أفلاطون من وصف دولته المثالية العادلة ومواطنها الحكيم العادل بقى عليه أن يبحث فى الدول الفاسدة وصفات مواطنيها وحكامها ، وغايته فى النهاية أن يبين الفرق الشاسع بين سعادة المدينة الفاضلة وشقاء المدينة الظالمة .

ولقد كان بحثه هذا من جهة أخرى بحثاً فى أسباب وعلل تدهور التاريخ فى سيره من النظم المثالية إلى النظم الأكثر نقصاً حتى الدول الفاسدة تماماً .

ولكن ما هى الدساتير والنظم الناقصة فى رأى أفلاطون ؟

إنها دساتير كريت واسبرطة التيموقراطية[1] ثم الأوليجارشية ومقابلها الدمقراطية وأسوؤها جميعاً الطغيان آخر درجات التدهور والفساد . وهكذا يكون لدينا خمسة دساتير واحد فقط منها هو الدستور الصالح دستور المدينة المثالية الأرستقراطية وأربعة دساتير فاسدة ويقابل هذه الدساتير خمسة أنماط لأخلاق الإنسان لأن طباع الناس هى التى تكون الدساتير المختلفة وإن كنا نسير فى البحث هنا من الدساتير إلى أخلاق المواطنين فى هذه المدن . أى نسير من التيموقراطية إلى الإنسان التيموقراطى ومن الأوليجارشية إلى الإنسان الأوليجارشى

---

(1) التيموقراطية هى حكومة الأرستقراطية الحربية والأوليجارشية هى حكومة الأقلية الغنية . انظر ص ١٤٧ من كتابنا الفلسفة عند اليونان .

ومن الديموقراطية إلى الإنسان الديموقراطى ، من الطغيان إلى الطاغية .

ولم يكن أفلاطون هو الوحيد الذى بدأ فى هذه الدراسة المقارنة للدساتير إذ كان الناس فى اليونان يتباهون بالديمقراطية الأثينية وخاصة الخطباء والسياسيون والسفسطائيون . ولقد ملأ انتصار اليونان على الفرس نفوسهم عزة وفخاراً ، ألم يقهروا تلك الجماعات التى يحكمها سوط الطاغية ؟ ولكن من جهة أخرى كان الصراع بين أثينا واسبرطة على السيطرة على باقى بلاد اليونان يمثل من جهة أخرى صراعاً بين نظامين داخليين بين الديمقراطية الأثينية والأرستقراطية الحربية فى اسبرطة ، ولقد جند هذا الصراع الأقلام كما جنــد الجيوش وأريقت فيه الدماء والأموال على السواء وحدثنا هيرودوت عن النظم الثلاثة المعروفة فى اليونان وهى الملكية والأرستقراطية والديمقراطية[1].

وعلى العموم يمكن أن نقسم حديث أفلاطون فى هذا الموضوع إلى ثلاثة أجزاء هى :

(أ) وصف التيموقراطية وتحولها إلى الديمقراطية من (٥٤٥ — ٥٦٢) .

(ب) وصف الطغيان (٥٦٢ — ٥٧٦) .

(ج) سعادة الفيلسوف ومقارنتها بشقاء الطاغية (٥٧٦ — ٥٩٢) .

(أ) من التيموقراطية إلى الديمقراطية :

إن الدستور المثالى عندما يتحقق فى الواقع يتعرض لظروف التغير والنقص فتتحول المدينة الفاضلة من دولة أرستقراطية تحكمها عقول الحكماء إلى دولة تيموقراطية تحكمها العاطفة والحماسة والقوة الغضبية .

وترجع أهم أسباب تغير الحكم وفساده إلى الفساد الذى يصيب حكام المدينة . إذ يحدث نتيجة عدم مراعاة قوانين الوراثة والزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام نسلا لا يماثل طبيعة آبائه فى الأصالة والامتياز ، وعندئذ يختلط المعدن الذهبي والفضى بالحديد والنحاس فيقع الحكم فى يد طبقة يتغلب على طبيعتها الحقد والكراهية وتسودها الحماسة للحرب والنضال فتكون دولة الأرستقراطية الحربية أو التيموقراطية .

أما عن أخلاق مواطن هذه المدينة فهى أخلاق المحارب الذى لا يتحمس لشىء قدر حماسته للرياضة والصيد والحرب ولا يقدر من الأعمال سوى الأعمال التى تجلب المجد والشرف وتراه فى صباه لا يكترث للمال ولكنه بتقدمه فى العمر يأخذ فى تقدير الثروة ويتجه إلى لذات الحياة ذلك لأن القوة العاقلة فيه قد تخلت عن القيادة للقوة الغضبية والحماسية .

وإذا ساء حال التيموقراطية تحولت إلى أوليجارشية أى حكومة القلة التى تسعى إلى جمع المال بحيث لا يكون للفقير فيها أى نصيب ولا للفضيلة أى حساب . وينتهى الأمر بانقسام المدينة إلى مدينتين مدينة للأغنياء ومدينة للفقراء كل منهما تتآمر على الأخرى ويملؤها الشك منها .

ويحدث هذا حين يعقب الحاكم التيموقراطى ابناً لا يقدر فى حياته إلا المال ولا يكترث لما يكترث له الأب من مثل المجد والشرف والكرامة ، وإنما تراه يكره كل هذه القيم ولا يجد لها فى قلبه مكاناً إلى جانب حب المال والثروة والشهوة للماديات لذلك يسجد العقل والشجاعة عنده على قدمى الشهوة . ولكن إذا ساء الحال ودب الفساد فى الطبقة الحاكمة تحول الحكم من يد الأوليجاشية إلى يد الديمقراطية .

إذ يأتى اليوم الذى تضعف فيه الطبقة الحاكمة لإهمالها تربية أبنائها وتضحيتها بكل القيم فى سبيل شهوة المال فيجد الفقراء أنفسهم من حيث الفضيلة والقوة والعدد أقوى من حكامهم الأغنياء فينتصرون عليهم ويساوون بين الجميع حتى يولوا الحكم والمناصب بالقرعة

(1) Herodote. III. 80-82.

وفى هذه الدولة لا يقدس الإنسان شيئاً إلا الحرية ولكن ما يظنه الناس حرية فى هذه الدولة لا يؤدى إلا إلى الفوضى إذ سيتبع كل فرد فيها أهواءه فتتعدد المبادئ والقوانين ويبدو هذا النظام جميلا فى نظر البعض لأنه سيصير أشبه بثوب مزركش بكل الألوان الزاهية ولكنه فى الحقيقة سوق لكل المبادئ وكل القوانين وفوضى تساوى بين المتساوين وغير المتساوين .

أما مواطنها الديمقراطى فهو ذلك الذى ترك العنان لكل شهواته ولقب الخازى فضائل حتى دعى السفاهة حسن تربية والفوضى حرية والتهتك رقياً والوقاحة شجاعة[1] .

ذلك هو الديمقراطي الذى ينحسر عن فكره مبادئ الحق والاتزان والذى يساوى بين جميع الشهوات ويتقلب بحسب الأهواء يوماً تشجيه الموسيقى وألحان الناى ويوماً يعكف على الرياضة وما يعالج به بدنه ويكتسب به القوة، وتراه كسولا حيناً وغارقاً فى العمل عاكفاً على الفلسفة حيناً آخر لا يعرف لنفسه نظاماً ولا لسلوكه ضابطاً وهذا هو محب المساواة. ثم لننتقل بعد ذلك إلى وصفه لنظام الطغيان الذى يعده ثمرة ونتيجة لنظام الديمقراطية .

(ب) الطغيـــان :

ظهر نظام حكم الطغاة منذ القرن السابع قبل الميلاد فى مدن آسيا الصغرى خاصة المدن التجارية والصناعية، ثم انتقل هذا النظام بعد ذلك إلى بلاد اليونان نفسها فظهر فى سيكيون وكورنثا وأثينا ، وانتقل بعد ذلك إلى جنوب إيطاليا وصقلية التى تولى الحكم فيها الطاغيـــة ديونيسوس معاصر أفلاطون .

وكان الطغاة فى أكثر الأحيان يعارضون حكم الأغنياء وأصحاب الأراضى الزراعية ويحمون التجارة

(١) الجمهورية ٥٦١ .

والصناعة ويناصرون طبقات الشعب الفقيرة وينشرون عبادة آلهتها وكان أكثرهم يرعى الفنون والآداب ويناصر أكثرهم مبادئ المساواة والحرية ومن أشهر هؤلاء فى أثينا بزيستراتوس وكلستينيس وبريكليس .

ولكن وجد من يعارض حكمهم ويصفه بأنه حكم الشهوة والأنانية الفردية وكان أفلاطون على رأس معارضى هذا النوع من الحكم وكانت تجربته الشخصية مع ديونيسوس طاغية سيراقوصة بصقلية من أهم الأحداث التى أثرت فى آرائه السياسية .

ولم يكن ديونيسيوس فى الواقع طاغية فاسداً ، ولكنه قاد الحروب الكثيرة ضد أعداء بلاده وخاصة القرطاجنيين وطرد الأغنيـــاء ووزع الأراضى على الشعب .

لكن أفلاطون رغم ذلك يعد حكم الطغاة أسوأ أمثلة الحكم ويرى أنه فى ظل حكم الطغاة تصل الفوضى باسم الحرية إلى أسوأ درجاتها بحيث تنقلب الأوضاع فيتحول الحاكم إلى محكوم والمحكوم إلى حاكم حتى نظام الأسرة يختل فلا يجرؤ الأب على توجيه ابنه بل يخشاه إذ يعد الابن نفسه مساوياً لأبيه ويعد الغريب نفسه نداً للمواطن بل أسوأ من ذلك فى رأى أفلاطون أن يعد الرقيق نفسه مساوياً فى الحرية لسيده وعندئذ تثور حتى الدواب على أوضاعها .

وتؤدى زيادة الحرية إلى نقيضها إلى العبودية وذلك حين يختار الشعب مدافعاً عنه لكنه سرعان ما ينقلب إلى طاغية يتخلص ممن نصبوه حاكماً ويحيط نفسه بحراس من المرتزقة ويسوق شعبه إلى الحروب ولا يجد من يمدحه إلا العبيد وإلا شعراء التراجيديا الذين يحبذون حكم الديمقراطية والطغيان لذلك لا يتردد أفلاطون فى طردهم من مدينته الفاضلة[1] .

(١) الجمهورية ٥٦٨ .

(ج) شقاء الطاغية وسعادة الفيلسوف :

ولكن لننظر إلى حياة الطاغية لنرى هل سيسعد أم سيشقى بطغيانه ، ولكى نتبين ذلك فلنبحث فى طبيعة النفس الإنسانية .

فالنفس الإنسانية شأنها شأن الدولة تنقسم إلى ثلاث قوى تناسبها ثلاث لذات . فقوة عاقلة لذتها الفكر والمعرفة وقوة غضبية تثور للكرامة وقوة شهوية تسعى إلى كافة اللذات المادية . والفيلسوف هو من سلم القيادة فى حياته لتوجيه القوة العاقلة فكان سعيه دائماً وراء الحق وأصبحت لذته الكبرى فى المعرفة وفى الفكر أما الطاغية فهو من انقاد لأسفل قوى النفس للقوة الشهوية التى لا تنفك تطلب اللذات المادية وهى لذات وهمية زائلة تستعبد صاحبها وتشقيه لأنها أشبه بوحش جهول فى باطنه يسوقه إلى إرضاء شهواته وارتكاب كافة المخازى والمساوئ .

فاذا قارنا بين حياة الفيلسوف وحياة الطاغية فانما نتبين سعادة الفيلسوف وشقاء الثانى . فاللذات التى يطلبها الحكيم من نوع اللذات العقلية التى تهب النفس ائتلافاً ونظاماً يكسبها الفضيلة ويخضع قواها لتوجيه العقل وإدراك الخير فى النهاية.

أما لذات الطاغية فهى من قبيل اللذات الحسية التى ليست فى الحقيقة لذات حقيقية بل لذات وهمية سالبة من يجرى وراءها كان كمن يقفو أثر شبح لا حقيقة له شأن الطرواديين حين انقادوا لحرب ضروس لاقتفائهم شبح هيلينا .

والخلاصة أن الحكمة والفضيلة هما سبيل الإنسان إلى السعادة ويحق لنا أن نجيب على رأي جلوكون الذى ذكره فى الباب الثامن من هذه المحاورة بأن من الخير للإنسان أن يتظاهر بالعدالة وأن يرتكب الظلم ما دام يعود عليه بفائدة ، لأن العدالة تنطوى فى ذاتها على قيمتها وهى وحدها الخير الوحيدالذى يليق بالفيلسوف وبالنفس الإنسانية .

ويبقى على أفلاطون بعد ما بينه من أفضلية العدالة للنفس الإنسانية أن يثبت ما ينتظر العادلين بعد الموت من ثواب جزاء فضيلتهم فى هذه الحياة . وبهذا الموضوع يختتم محاورته بعد أن يكون قد وقف وقفة عند الفن ونقده فى بداية الباب العاشر من الجمهورية .

ثالثاً : رأى أفلاطون فى الفن والنفس

الباب العاشر من الجمهورية

قد يبدو لقارئ الجمهورية أن نقد أفلاطون للفن وحديثه عن مصير النفس موضوعان بعيدان عن الموضوع الرئيسى للمحاورة لكنهما فى الحقيقة مكملان لبحثه فى العدالة ، لأنه يهاجم الشعر والتصوير من أجل العدالة وبحثه فى مصير النفس الإنسانية إنما يهدف إلى تأكيد قيمة العدالة واثبات أنها الخير الوحيد الذى يناسب النفس الإنسانية.

(أ) نقد الفن :

لقد أرجأ أفلاطون حديثه عن الفن إلى الباب الأخير من جمهوريته وذلك بعد أن كان قد انتهى من وضع نظرياته الاجتماعية والسياسية ومن تفسيره لحقيقة النفس الإنسانية .

ولقد بنى نقده للفن على أساس هذه النظريات السالف ذكرها فى الجمهورية .

فهو يعارض شعر هوميروس وشعراء التراجيديا من وجهة نظر المصلح الاجتماعى ويعارضه أيضاً باسم الفيلسوف الأخلاقى الذى يهدف إلى إصلاح النفس واكتمال فضيلتها .

ولقد كان للشعر قديماً وعند اليونان بوجه خاص وظيفة اجتماعية وأخلاقية كبرى إذ لم يكن غايته بعث النشوة الجمالية عند جمهور المتذوقين أو بهجتهم فحسب وإنما كان يقدم للمجتمع القديم ما تقدمه الكتب المقدسة من توجيه للحياة الإنسانية فى كافة أنحائها .

ولقد كان من الطبيعى أن يقدر أفلاطون هذه الوظيفة الهامة للفن فى عصره ولقد انتهى من ذلك إلى الثورة على الاتجاهات الشائعة فى عصره سواء فى مضمونها أو فى أشكالها .

أما من حيث المضمون فقد أحنقه فى الشعر نزعات عاطفية سادت شعر شعراء التراجيديا وخاصة معاصره يوريبيدس وأحنقه من التصوير أنه أصبح واقعياً يعكس الأشياء كما هى مرئية ومنظورة بكل تفاصيلها ولا يتعمق إلى ما تنطوى عليه من معنى مثالى وأخلاقى .

لقد أصبح المصور على حد قوله أشبه بحامل مرآة يديرها فى كل الاتجاهات فيصنع بها كل ما يشاء مما فى السماوات وما فى الأرض بسرعة فائقة وبغير معرفة منه ولا فهم[1] ولهذا فقد اتهم الشعراء والمصورين بأنهم لا يقدمون خلقاً فنياً يعبر عن الحقيقة أو يهدى إلى الخير وإنما يقدمون خداعاً يضلل النفس عن الحق ويخل اتزانها خاصة شعراء التراجيديا الذين يثيرون عاطفة الجماهير بما يعرضونه على خشبة المسرح من مآسى عنيفة وانفعالات عاصفة .

وإذا فسر هذا النقا على ضوء تاريخ الفن والأدب اليونانيين يظهر لنا أن فن التصوير الذى يصفه أفلاطون بأنه خداع ومحاكاة للواقع إنما ينصب على اتجاه واحد من اتجاهات فن التصوير القديم هو اتجاه مصورى عصر أفلاطون الذى مال إلى الواقعية وأخذ بقواعد فن المنظور والخداع البصرى والبراعة فى استخدام درجات اللون لنقل المنظر المرئى للمتذوق وكان من أشهر أتباع هذه المدرسة فى التصوير أبوللودورس وبراسيوس وزوكسيس وهو الذى ذكر بلينى أن الطيور كانت تهبط لتنقر الكرم الذى صوره فى لوحاته[2].

(١) الجمهورية ٥٩٦ .

(٢) Webster. T.B.L. Art and Literature in Fourth century Athens, 1956.

أما شعراء التراجيديا فهم وحدهم المقصودون بنقد أفلاطون للشعر لأنهم أنصار حكم الديمقراطيـــة والطغاة[1] ولأنهم يثيرون عواطف الجماهير ويقوضون مثل البطولة المتزنة التى يريدها أفلاطون لحكام مدينته .

من هنا نستطيع أن ندرك كيف قضى أفلاطون على الاتجاهات الفنية المعاصرة له إذ لم يجد فيها ما يرجوه من أهداف فى خدمة فلسفته وأهدافها العلمية والاجتماعية والسياسية . وإنما كان يستلهم فى نقده هذا أنماط الفن التقليدى القديم الذى قدمته الحضارات القديمة خاصة حضارة قدماء المصريين .

ولقد أفصح أفلاطون فى الجمهورية وفى غيرها من المحاورات الأخرى عن إعجابه بأنواع من الفن الذى رأى فيه تعبيراً عن الأهداف الدينية والمثالية والأخلاقية فقد كان فى التصوير والنحت أميل إلى الإعجاب بالطراز الهندسى المرتبط بقواعد رياضية ثابتة . وفضل فى الموسيقى ما عبر عن ائتلاف النفس واتزانها ، لذلك فقد رفض دخول الموسيقى الأيونية والليدية مدينته الفاضلة لرخاوتها وميوعتها ولم يستبق إلا الموسيقى الدورية والفريجية[2]. وهى الموسيقى الباعثة لحماسة الجند أو الهدوء والاتزان فى النفس .

أما رأيه فى الشعر فقد عرضه فى موضعين من محاورة الجمهورية . إذ تحدث عنه فى الباب الثالث ولم يحكم عندئذ برفض الشعر كله من الجمهورية بل اعترض على الشعر التمثيلى الذى وصفه بأنه شعر المحاكاة[3] يتلون الشاعر فيه بشتى الآراء والانفعالات ويثير فى سامعيه أيضاً مثل ماينفعل به ولا يبين لهم طريق الصواب والخير ، أما الشعر الغنائى والملحمى والتعليمى فقد قرظه وأعجب به لأن الشاعر يستطيع بهذه الأساليب البسيطة التى لا تستعمل المحاكاة أو التمثيل أن يعبر عما

(١) الجمهورية ٥٦٨ ب .

(٢) الجمهورية ٣٩٨ - ٤٠٣ .

(٣) الجمهورية ٣٩٢ - ٣٩٤ .

بذاته من حقائق ومثل سامية خالدة هي وحدها الجديرة أن يهدف إليها الشعر . لذلك يختم النقد الذى ساقه فى الباب العاشر من الجمهورية برفض التصوير والشعر الذى يلجأ إلى محاكاة الواقع ويؤكد ضرورة ارتباط الجميل بما هو خير ونافع ولا يطلب فى مدينته الفاضلة إلا أناشيد مدح الآلهة والأبطال[1].

ويكفى لتوضيح معالم هذه النظرية فى الشعر والتصوير أن نراجع ما كتبه على ضوء التوضيح السابق فى محاورة الجمهورية .

(ب) نصوص من الجمهورية عن الشعر والمحاكاة :

الشعر :

يري أفلاطون أن للشعر أسلوبين[2] ، أسلوب بسيط وأسلوب محاكاة :

« سقراط : يكفى ما قيل عن المضمون ولنبحث فى الأسلوب كى نكون قد تناولنا بطريقةتسليمة المضمون والشكل على السواء ، أى ما يقوله الشعراء وكيف يقولونه .

— لست أفهم ما تعنيه .

سقراط : لا بد من الفهم . وقد تفهم أكثر بالطريقة الآتية . أليس كل ما يقوله قصاصو الأساطير والشعراء روايات ماضية أو حاضرة أو مستقبلة ؟

— لا يمكن أن يكون غير ذلك .

سقراط : ألا يكون أسلوب الرواية إما بسيطاً أو محاكياً (تمثيلياً) أو كليهما ؟

— أرجو أن تفسر ذلك أكثر .

سقراط : يبدو أنى معلم غامض لا أعرف كيف أوضح قصدى وسوف أعمد إلى ما يعمد إليه من لا يعرفون كيف يوضحون مقاصدهم فبدلا من أن أتناول

(١) الجمهورية ٦٠٧ .

(٢) الجمهورية ٣٩٢ – ٣٩٨ .

الموضوع بوجه عام أتناول جزءاً منه وأحاول توضيح ما أريد قوله ولتجيبنى بماتعلمه عن ظهر قلب من بداية الإلياذة إذ يروى الشاعر أن الكاهن خريسيس رجا أجاممنون أن يرد له ابنته فلما ثار الأخير على هذا الطلب دعا الكاهن الآلهة واستعداها على الإغريق :

— نعم أعرف .

سقراط : أو تعلم أيضاً هذه الأبيات التى يقول فيها الشاعر ودعا الكاهن على جميع الإغريق وخاصة على ابنى « اتريد » حاكمى الشعب . والشاعر إذ يروى ذلك إنما يتحدث بأسلوبه الخاص ولا يوهمنا بأن أحداً غيره يتكلم ، أما فيما يرد بعد ذلك فعلى العكس يحاول هوميروس أن يخفى عنا أنه هو المتحدث وإنما يتحدث كما لو كان هو شخصية خريسيس كاهن أبوللون وعلى هذا النحو يروى الأحداث التى جرت فى إليون وايثاكا والأوديسا .

— هذا صحيح .

سقراط : وعندما ينطق الشاعر بكلام على لسان أحد شخصياته ألا نقول أنه يحاكى بقدر الإمكان لغته ؟

— أجل هو كذلك .

سقراط : أليست محاكاة شخصية الغير سواء باللغة أو بالحركة هى التمثيل ؟

— نعم بلا شك .

سقراط : وكذلك يبدو أن هوميروس وباقى الشعراء قد استعانوا بالمحاكاة فى رواية قصصهم .

— نعم بكل تأكيد .

سقراط : لكن على العكس إذا لم يختف الشاعر وراء شخصيات روايته فلن يوجد فى شعره محاكاة[1] .

ولكى لا تقول إنك لا تفهم فسوف أشرح لك أكثر فأقول إن هوميروس حين يروى ما قاله خريسيس

(١) ليس هذا رأى أرسطو إذ أنه يرى أن كل أنواع الشعر محاكاة .

للملوك بأسلوبه لا بأسلوب خريسيس فلن يوجد هنا محاكاة بل رواية بسيطةفيصبح شكل الحديث على النحو التالى وبالنثر لأنى لست بشاعر : « وبعد أن جاء الكاهن ودعا الآلهة بأن تنعم عليهم باحتلال طروادة وأن تحفظهم وطلب من الإغريق أن يردوا له ابنته نظير فدية وبعد أن انتهى من الكلام أظهر له الإغريق موافقتهم إلا أجا ممنون الذى غضب وأمره بالانصراف وإلا فان صولجانه وطلاسمه لن تجديه شيئاً ، وأضاف أن ابنة الكاهن لن تسلم له إلا بعد أن تكون قد هرمت فى أرجوس ، فخاف الكاهن العجوز وانصرف ولكنه وجه دعاءه لأبوللون ورجاه باسم المعابد والقرابين التى كرسها له بأن يوجه طعناته للإغريق وأن ينتقم لدموعه » كذلك يكون الأسلوب البسيط ، أسلوب الرواية .

— فهمت الآن :

سقراط : وافهم أيضاً أن هناك رواية أخرى تقابل هذه وهى تستخدم فى الحوار .

— إنها الشكل الخاص بالتراجيديا .

سقراط : حقاً هو ذلك تماماً ، وإنى لأعتقد أنك قد أصبحت ترى ما لم أستطع أن أوضحه لك الآن : وهو أن الشعر والأساطير منها أنواع تنطوى على المحاكاة ، أى الكوميديا والتراجيديا كما قلت على التو ، ومنها أنواع تتلخص فى الرواية وهى المستعملة فى الديثورامب ، وهناك نوع يجمع الأسلوبين وهو الذى يستخدم فى الملحمة .

— لقد فهمت ما تعنيه .

سقراط : لتذكر أننا قد أوضحنا ما يجب أن يقال وبقى علينا أن نوضح كيف يقال .

— نعم ذكرت ذلك .

سقراط : كنت أقول ينبغى أن نقرر هل سنسمح للشعراء أن يستعملوا المحاكاة أم نمنعهم من المحاكاة .

— أظنك تقصد هل سنسمح فى مدينتنا بدخول التراجيديا أم نمنعها ؟» .

ويرى أفلاطون أنه لا يليق بحكام المدينة الفاضلة أن يمارسوا المحاكاة لأنها ستعودهم التقلب والتغير بحسب الظروف والأحوال وهذا ما لا ينبغى للحكام الذين يجدر بهم التمسك بالفضائل ، ويختم حديثه عن المحاكاة بعبارته المشهورة :

« ويبدو لى أنه إذا حضر مدينتنا رجل ماهر فى اتخاذ كل الأساليب ليعرض على الجمهور أشعاره فسوف نكرمه تكريم كائن مقدس ، ولكننا نخبره أن لا مكان لمثله فى مدينتنا ونصرفه إلى مدينة أخرى بعد أن نعطره بالمسك ونتوجه بالغار . أما نحن فلا يناسبنا إلا شاعر وقصصى أكثر جدية وأقل سحراً يناسب خطتنا ولا يحاكى إلا أسلوب الأمناء من الناس ولا يتخذ إلا اللغة التى وصفناها منذ البداية عندما حددنا منهج تربية الحراس » .

ويعود أفلاطون للحديث عن الشعر فى بداية الباب العاشر من الجمهورية فيقول[1] :

« لن نقبل بأى حال من الأحوال ذلك النوع من الشعر الذى يتلخص فى المحاكاة وتتضح ضرورة رفض هذا الشعر خاصة بعد ما سبق أن ذكرناه عن قوى النفس المختلفة .

— وكيف يكون ذلك ؟

سقراط : سأشرحه لك ما دمت لن تشكونى لشعراء التراجيديا وباقى المؤلفين الذين يمارسون المحاكاة إذ يبدو لى أن كل هذه الأعمال تفسد نفوس من يستمعون لها ما لم تكن نفوسهم محصنة بمعرفة تمنع تأثيرها الفاسد :

— لكن لم تتحدث على هذا النحو ؟

---

(١) الجمهورية ٥٩٥ .

سقراط : يجدر أن أخبرك أن عاطفة معينة لدي منذ الصغر تدفعني إلى احترام هوميروس وتمنعني من مواصلة هذا العمل . . إذ يبدو لى أنه كان المعلم الأول والمرشد لكل هؤلاء التراجيديين . لكن تقديرنا للحق يفوق تقديرنا لأى إنسان ولذلك فسوف أمضى فى الحديث .

المحاكاة فى التصوير والشعر

يشرح أفلاطون ما يقصده بالمحاكاة بأمثلة من الأشياء المختلفة كالأسرة والمناضد مثلا . فيقول إن الأسرة يجمعها مثال واحد هو مثال السرير ، وهناك بعد ذلك السرير المثالى سرير خشبى صنعه النجار محاكياً فى ذلك السرير المثالى ثم أخيراً رسم السرير صوره المصور بعد أن حاكى السرير الخشبى الذى صنعه النجار ، فثمة ثلاثة أنواع من الأسرة يقابلها ثلاث درجات من الحقيقة أعلاها المثال وأدناها الصورة المرسومة . وكذلك يكون المصور الذى يحاكى ما يظهر له من الشىء المصنوع أقل الناس علماً بحقيقة ما يصور ولا يختلف الأمر فى الشعر عنه فى التصوير فهوميروس جد التراجيديين كلهم بعيد فى فنه عن الحقيقة بعد المصور الذى لا يصور إلا المظهر . يقول(1) :

« سقراط : اخبرنى باسم الإله زيوس : أليست المحاكاة بعيدة عن الحقيقة بثلاث درجات ؟

– نعم .

سقراط : وعلى أى جزء من نفس الإنسان يقع تأثير المحاكاة؟

– فيم تبغى الحديث ؟

سقراط : أبغى أن أقول ما يلى . ألا يبدو الحجم الواحد متغيراً فى نظرنا بحسب قربه أو بعده ؟

– نعم يبدو كذلك.

سقراط : ألا تظهر الأشياء مستقيمة أو منكسرة بحسب رؤيتنا لها خارج الماء أو بداخله ؟ وتبدو محدبة تارة ومقعرة تارة أخرى بحسب خداع البصر الناتج عن استعمال الألوان . ثم ألا يحدث لنا هذا الاضطراب فى الإدراك اضطراباً فى النفس ؟ إن التصوير بالظلال إنما يعتمد على هذا النقص فى طبيعتنا شأنه شأن السحرة والمشعوذين عندما يضللونا بخدعهم وحيلهم .

– هذا صحيح .

سقراط : لكن ألم يكتشف الإنسان وسائل تقيه هذا الخداع مثل القياس والحساب والوزن وذلك لكى لا يغلب على تفكيره المظهر المتغير وإنما يعتمد إلى القدرة القادرة على الحساب والقياس والوزن .

– هو كذلك بلا شك.

سقراط : وإذن فيمكن أن نعتبر كل هذه العمليات من عمل القوة العاقلة فى نفوسنا .

– أجل من العقل .

سقراط : أما هذه القوة التى يتغير حكمها من وقت لوقت آخر فتتعارض مع المقياس وتظهر الأشياء تارة مساوية لبعضها وتارة أخرى متعارضة . ألا تختلف عن القدرة التى تحكم بحسب المقياس .

– نعم تتعارض .

سقراط : أليست القوة التى تلتزم بالمقياس والحساب هى أسمى أجزاء الجسم ؟

– بلا شك .

سقراط : وما يتعارض معها ليست إلا قوة من القوى الدنيا .

– نعم ضرورى :

سقراط : لقد أردتك أن تصل إلى هذه النتيجة عندما قلت لك إن التصوير وكل فن تمثيلى لا يحفل بالحقيقة وأنه من جهة أخرى يتصل بالجزء الذى يصدف فينا عن الحكمة ولا يتجه إلى أى شىء سليم أو حقيقى .

(1) الجمهورية ٦٠٢ – ٦٠٨ ب .

— هذا صحيح .

سقراط : ومن الواضح أن الشاعر — التمثيلى — المحاكى لا يسترشد بالمبدأ العاقل فى النفس ولا يرضيه بما له من مواهب فنية ما دام يرغب فى كسب رضاء الجمهور ولكنه يسعى إلى محاكاة الخلق المنفعل المتقلب .

— هذا أمر واضح .

سقراط : وعلى ذلك يحق لنا أن نهاجمه على التو وأن نضعه فى مصاف المصور إذ أنه يشابهه حين يعكف على أعمال تنقصها قيمة الحق وهو يشابهه أيضاً من حيث أنه يتعامل مع هذا الجزء الحقير من النفس الإنسانية ولا يتعامل مع الجزء السامى منها . وإذن فاننا نرى هنا سبباً يبرر لنا رفض دخوله مدينتنا التى ينبغى أن تسودها القوانين الصحيحة والمثل السليمة ، إذ أنه يؤثر على هذا الجزء السيء من النفس ويقويه وبذلك يهدم القوة العاقلة شأن ما يحدث فى بعض المدن حين يتولى السلطان فيها أشرار يعلمون الحكماء . وبالمثل نقول عن الشاعر المحاكى — التمثيلى — أنه يخلق فى نفس كل فرد حكما سيئاً باثارته الجانب اللامتعقل الذى لا يميز بين الكبير والصغير والذى يحكم على الأشياء تارة بأنها كبيرة وتارة بأنها صغيرة ويخلق أشباحاً ويظل بعيداً عن الحقيقة بعداً شاسعاً .

— أجل هو كذلك بالتأكيد.

(ح) مصير النفس الإنسانية :

كان أفلاطون قد أكد طوال المحاورة أن الفضيلة فى حد ذاتها خير للإنسانوهو فى ختام المحاورة يرى أن العادل محبوب من الجميع الناس والآلهة على السواء وما يصيبه من شر ليس فى الحقيقة إلا امتحاناً ظاهرياً لأنه سيكون فى النهاية أسعد حالا من الظالم .

وتتضح قيمة العدالة وتزداد إذا كان فى الآخرة حساب وإذا كانت النفس ستظل خالدة بعد الموت لتتلقى جزاءها .

ويؤكد أفلاطون هذا الحساب بما يرويه فى نهاية المحاورة من أسطورة تصف العالم الآخر معروفة بأسطورة « إربن أرمنيوس مواطن بامفيليا » .

يذكر أن « إر » كان قد قتل فى معركة وظل عدة أيام فى عداد الأموات ثم عاد للحياة مرة أخرى وأخذ يقص ما شاهده فى العالم الآخر من يوم الحساب .

ولقد سرد أفلاطون فى سياق هذه الأسطورة وصفاً عجيباً اختلطت فيه الأسطورة بالفلك والرؤى الدينية بالنظريات الفلسفية وبأسلوب أدبى رائع غايته إعداد النفوس فى هذا العالم للقاء يوم الدينونة ذلكاليوم الرهيب

ولقد رأى « إر » بن أرمنيوس أن النفوس تأتى يوم القيامة لتلقى حسابها فتحكم الآلهة على الأشرار بعذاب فى الجحيم يدوم ألف عام ، أما النفوس الخيرة فترى من النعيم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت .ويروى أن الطغاة الظالمين والقتلة والملحدين يتلقون أقسى أنواع العذاب ويخص بالذكر أرديا يوس الذى كان طاغية بامفيليا وبلغت قسوته حداً لا مثيل له :

وبعد أن تلقى كل نفس جزاءها تعود لتقضى سبعة أيام فى سهل تحكم فيهإلهة الضرورة والقدر .

وتعلن الآلهة للنفوس أنها ستعود للحياة الدنيا مرة أخرى وعليها أن تختار نوع الحياة التى ستحياها . فحياة الطغاة التى تظل على قسوتها إلى يوم وفاتها وحياة طغاة تنتهى بالنفى أو بالفقر مثلا وحياة أبطال يعيشون لطلب المجد والشرف أو حياة نساء مختلفة أو حياة حيوانات وهكذا تختار كل نفس نوع الحياة التى تحياها بعد رجوعها إلى الأرض مرة أخرى .

ويعد أفلاطون لحظة اختيار النفس لمصيرها لحظة حاسمة فى حياتها إذ يتحدد هذا الاختيار بمقدار ما حصلته النفس فيما سبق من علم ومعرفة ،فتجد النفس تختار بحكم خبرتها السابقة فقد اختارت نفس أورفيوس

مثلا حياة بجعة حتى لا يولد مرة أخرى من امرأة كراهية منه للنساء ، واختار إيبوس نفس امرأة عادية بل غيرت بعض نفوس الحيوان حياتها واختارت حياة إنسانية .

وبعد أن تم للنفوس اختيار حياتها المقبلة على الأرض بعث الإلهة « لاخيسيس » لكل منها روحاً حارساً يوجهها فى الحياة التى اختارتها .

وبعد ذلك روى « إر » بن أرمنيوس أن النفوس ذهبت بعد ذلك إلى سهل ليثى الذي ساده جو حار خانق وهناك شربت كل النفوس من نهر اميليس فأصابها النسيان التام واستغرقت فى نوم عميق إلى أن زلزلت الأرض زلزالها وقذف بالنفوس فى كل اتجاه إلى العالم العلوى الذى تسقط منه بعد ذلك فى ولادة أخرى على هذه الأرض . أما « إر » بن بامفيليوس فقد منع من شرب مياه النسيان ووجد نفسه قد عاد مرة أخرى لجسمه وحياته أما كيف عاد فهذا ما لم يعرفه .

كذلك ختم سقراط حديث العدالة فى جمهورية أفلاطون وقال لسامعيه تلك العبارة الخالدة :

« لئن صدقتمونى فعلمتم أن النفس خالدة وحرة فى اختيارها الخير والشر فستهدون إلى سواء السبيل وستلتزمون دائماً بالعدالة والحكمة فى أفعالكم لكى تمتلئ نفوسكم طمأنينة وأمناً فيما بينكم ومع الآلهة أيضاً ليس فقط فى هذه الدنيا بل فيما بعد وفى يوم الحساب » :

جرمانيا لتاكيتوس

بقلم
الدكتور محمد سليم سالم

حياة تاكيتوس

لسنا ندرى شيئاً عن حياة تاكيتوس إلا ما يقوله هو نفسه وهو قليل جداً ، وإلا ما ذكره بلينى الأصغر عنه وليس هذا بالشيء الكثير . فاسمه الأول موضع شك : هل هو جايوس أو پوبليوس . ومع أنه ينتمى بالتأكيد إلى العشيرة الكورنيلية ، إلا أننا نجهل إن كان ينتسب إلى الفئة الأرستقراطية فيها ، أو إلى الفئة البليبية كما أن مسقط رأسه غير معروف . أما إنترامنا (تيرنى الآن) ، من أعمال أومبريا ، فقد حظيت بهذا الشرف ، لأن الإمبراطور تاكيتوس الذى تولى العرش شهوراً قليلة بعد موت أورليان ، فى سنة ٢٧٥ بعد الميلاد ، كان يزعم أنه من سلالة المؤرخ العظيم ، وكان من أهل هذه البلدة . أما عن تاريخ مولده ، فهو أمر أحاط به ظلام كثيف . غير أنه من المستحسن استعراض ما ذكر بلينى الأصغر الذى يقول فى الرسالة العشرين من الكتاب السابع من رسائله أنه وتاكيتوس كانا قرينين تقريبــاً فى السن والمنصب aetate et dignitate prope modum aequales . ولكن بلينى فى موضع آخر يذكر أنه كان شاباً صغيراً adulescentulus ، عندما كان تاكيتوس خطيباً مرموقاً فى دور القضاء . ويعطينا تاكيتوس نفسه بعض النقاط فى تاريخ حياته . فهو يقول فى أول تاريخه Historiae إنه انتظم فى سلك الوظائف العامة لأول مرة فى عصر فيسپاسيان ، وإنه استمر فى الرقى فى زمن ابنه تيتوس . ومن التواريخ القليلة المؤكدة فى سيرته أنه شغل وظيفة بريتور فى سنة ٨٨ بعد الميلاد . ثم اختاره الإمبراطور نيرفا قنصلا ، فشغل هذا المنصب بعد وفاة فيرجينيوس روفوس (الذى مات وهو يشغل هذه الوظيفة) . وكان من المقدر لهذا القائد الوطنى أن يحظى بأعظم تكريم عند وفاته ، إذ ألقى تاكيتوس خطبته الجنائزية .

وفى سنة مائة بعد الميلاد وقع الاختيار عليه وعلى صديقه بلينى الأصغر ليقوما بعبء الاتهام الذى وجهته ولاية إفريقية ضد حاكمها القنصل السابق ، ماركوس بريسكوس . ولكن المتهم أقر بجريمة السلب ، فلم يبق إلا اختيار لجنة لحساب الأموال التى نهبت . ولكن هذا الإجراء لم يرض تاكيتوس وبلينى ، فعرضا على مجلس الشيوخ أن هناك جرائم لا يمكن للجنة أن تنظر فيها ، فبريسكوس متهم بأنه قبل رشوة لإصدار أحكام على أبرياء بالإعدام والسجن . وبعد مناقشة طويلة ، رأى

مجلس الشيوخ استدعاء الرجلين اللذين قيل إنهما قدما الرشوة لبريسكوس . واستدعى كذلك بريسكوس ليكون قرار المجلس فى مواجهته . ترافع بلينى فى اليوم الأول وتكلم تاكيتوس فى اليوم الثانى، ولا يجد بلينى وصفاً لبلاغة زميله أفضل من الكلمة اليونانية σεμνῶς.

مؤلفاته

أول كتيب نشره تاكيتوس عنوانه : محاورة عن الخطباء dialogus de oratoribus ، وهو مقال يستحق وصفه بالذهبي aurcolus ، وهو النعت الذى تلقاه به العلماء عند كشف مخطوطه فى سنة ١٤٢٥ بعد الميلاد .

وقد تردد كثير من الباحثين فى نسبة هذا الكتيب إلى تاكيتوس ولكن نسبته الآن فوق كل شك . وأكثر ما يلاحظ على هذه المحاورة أن أسلوبها يبتعد كثيراً عن أسلوب تاكيتوس فى كتبه الأخرى ، ويقترب كثيراً من بلاغة سيشرون . ومن المحتمل أن هذا الكتيب نشر فى زمن تيتوس (٧٨ — ٨١ بعد الميلاد) ، أو على الأقل فى أوائل عهد دوميتيانوس . وطبقاً لهذا الرأى الأخير يمكن أن يقال إن هذا الكتيب نشر فى سنة ٨٤ — ٨٥ بعد الميلاد . ولكن بعض النقاد يغالون فى رأيهم ويذهبون إلى أن هذا الكتاب قد نشر فى سنة ٩٥ بعد الميلاد ؛ بل إن بعضهم يرغب فى إرجاعه إلى عام ٩٧ — ٩٨ بعد الميلاد . وحجتهم الوحيدة هى أن كاتب هذه المحاورة لا بد وأنه اطلع على كتاب مبادئ الخطابة للمربى الشهير ، كوينتليان ، الذى نشر فى عام ٩٤ — ٩٥ ميلادية . ولكن هذا التاريخ المتأخر يناقض الدليل المستمد من أسلوب هذه المحاورة، وهو كما قلنا يميل إلى بلاغة سيشرون . إذ أن فى ذاك التاريخ المتأخر كان أسلوب تاكيتوس قد ظهرت عليه بوضوح علامات التطور . ومن الممكن أن يكون قد مضى وقت طويل بين نشر محاورة عن الخطباء وظهور كتاب أجريكولا .

أما موضوع هذه المحاورة فهو أسباب ضعف الخطابة وانحطاطها فى العصر الفضى . وقد عالج تاكيتوس عوامل هذا التدهور فى الفصول ٢٨ — ٤١ من هذا الكتاب . أما كل الفصول السابقة فقد عدت بمثابة مقدمة . فالفصول الأربعة الأولى تصف الظروف التى عقد أثناءها الاجتماع . وقد اختار تاكيتوس دار ماتيرنوس لتكون مكاناً للمناقشة . وماتيرنوس كاتب شاعر كان فى أواخر حياته يرغب فى هجر دور القضاء ليتفرغ لقرض الشعر . وربما أراد تاكيتوس أن يكون ماتيرنوس ألمع شخصية فى المحاورة . فهو الذى يهيمن على المناقشة ويوجهها حيث يريد . ومن الجائز أن يقال إنه يمثل تاكيتوس نفسه .

وفى الفصول (٥ — ١٣) يظهر ماركوس أپير وهو رجل عصامى وفد من غاليا ، وأصبح أعظم خطباء رومة فى تلك الفترة . ومن الطبيعى أن يكون متعصباً للبلاغة الجديدة والفن الحديث ضد بلاغة القدماء . فأپير واقعى ، عملى ، نفعى .

ويقف منه موقف النقيض ماتيرنوس الذى يأتى رده موجزاً (١١ — ١٣) ؛ ويتميز حديث ماتيرنوس بالجد والصرامة الأخلاقية . فالفوائد العملية التى يشير إليها أپير لا تعد شيئاً فى نظره ، ولن يقيم لها وزناً، فهو يتعلق بالماضى ومثله العليا .

ويبدأ القسم الأول من المحاورة (١٤ — ٢٧) بدخول ڤيپستانوس ميسالا Vipstanus Messala ، وهو رجل نبيل مثقف من أتباع فيسپسيانوس . ويوجد فى هذا الجزء خطبتان : إحداهما ألقاها أپير ، والثانية ألقاها ميسالا . يتحدى أپير ميسالا أن يدلى بأدلته فى الاحتجاج لرأيه المعروف وتفضيله للبلاغة القديمة وقدحه فى الفصاحة الحديثة . فأپير نفسه لا يرى أن هناك ضعفاً أو انحطاطاً وإنما هناك اختلاف طبيعى اقتضته التغييرات التى حدثت فى البيئة ودعا إليه اختلاف الأزمنة .

ولكن ميسالا ينهمر (٢٥ – ٢٧) فى الدفاع عن القدامى وذم المحدثين . فيتدخل عندئذ ماترنوس ليذكره بأن موضوع النقاش هو أسباب تدهور الخطابة ، أما انحطاطها وضعفها فأمر معترف به . فيشرح ميسالا الأسباب التى أدت فى رأيه إلى هذا التدهور . وهى :

أولا : الإهمال فى تربية الأطفال فى العصر الفضى إذا قيس بما كان متبعاً فى العصر الذهبى (٢٨ – ٣٢) .

ثانياً : سطحية التدريب وعادة إلقاء الخطب فى أتفه الموضوعات .

« كان كل طفل فى الأيام الخالية ، مولودا من أم زانتها العفة ، يربى فى أحضان أمه وبين ذراعيها، لا فى غرفة صغيرة تقطنها مرضعة مشتراة. ولم يكن لأى أم من ثناء أعظم من رعاية أبنائها والإشراف على دارها. وقد جرت العادة كذلك على اختيار عجوز من ذوى القربى فحصت أخلاقها فحازت القبول ؛ وكان جميع أطفال الأسرة يوضعون تحت رقابتها . وفى حضرة هذه السيدة لم يكن من الجائز أن ينبس الطفل بما يستهجن النطق به، ولا أن يرتكب ما يشينه فعله. وقد أشرفت هذه السيدة بسلطان مقدس ولكنه رءوف رحيم لا على دراسة هؤلاء الأطفال الجدية وكل ما يعنيهم فحسب، ولكن على لهوهم ولعبهم أيضاً .

« هكذا سارت الرواية بأن كورنيليا أم ابنى جراكوس قامت على تربية ابنيها ، وهكذا أشرفت أورليا على تربية يوليوس قيصر ، وأتيا على تربية أغسطس ونشأن أبناءهن ليكونوا فى الصدارة . وكان الهدف من هذا النظام الصارم أن يتجه الطفل بسجية سليمة وطبيعة بريئة لم تدنسها رذيلة بكل قلبه وفؤاده إلى الفنون الشريفة ؛ وسواء أقبل على دراسة الشئون العسكرية أو العلوم القانونية أو الدراسات البلاغية جعل من ذلك هدفه الوحيد ونبعه الذى ينهل منه .

« أما الآن ، فإن الطفل يسلم منذ ولادته إلى أمة يونانية حقيرة يضم إليها واحد من أولئك العبيد ، دون دقة أو عناية ، وهو فى أكثر الأحيان أبخسهم ثمناً وأقلهم صلاحية لأى عمل جدى. ولهذا امتلأ ذهن الطفل وهو لا يزال فى المهد بخرافات الأرقاء وأخطائهم. وليس فى الدار كلها من يهتم بما يقول أو بما يفعل أمام هذا الطفل سيد المستقبل . وحتى الوالدان لا يقومان بأى جهد لتدريب طفلهما على الفضائل وضبط النفس . ولهذا ينمو الأطفال فى جو من الرذيلة والبذاءة . وكلما تقدمت بهم العمر، قل ما يشعرون به من حياء حتى ينتهى بهم الحال إلى احتقار أنفسهم وازدراء الآخرين .

« كما أن هناك أنواعاً من الرذائل لا توجد إلا فى مدينتنا وعاصمة بلادنا ، فهى خاصية من خواصنا ، لا يشاركنا فيها سوانا ، وأعنى بها غرامنا بالممثلين وتهافتنا على الجالدين وجنوننا بسباق الخيل ، حتى ليمكن أن يقال إن الطفل يكتسب هذه الرذائل وهو فى رحم أمه . وإذا امتلأ الذهن حتى فاض بمثل هذه القبائح ، فأى مكان قد بقى فيه للدراسات العليا . ما أقل الدور التى يدور فيها حديث غير ذلك ! أى كلام آخر يمكنك أن تتسمع إليه إن دخلت على الشبان غرف دراستهم ؟ وهذا النحو من اللغو هو أكثر ما يلوك المعلمون مع تلاميذهم لأن هؤلاء المعلمين لا يجتمع حـــولهم الشبان لصرامة تدبيرهم أو عبقرية فى تدريسهم ، ولكنهم يجمعون التلاميذ حولهم بمرورهم على الدور للتحية ولاستخدامهم حيل الإغراء والتملق .

وليس إهمال تنشئة الأطفال منذ نعومة أظفارهم هو السبب الوحيد فى تدهور الخطابة فى العصر الفضى، ولكن عدم الاهتمام بتعليم المبادئ الأساسية والفوضى الضاربة فى مدارس الريطورية من بين العوامل التى أدت إلى قحط كبير فى عباقرة الخطباء . كان القدماء يبذلون أقصى جهدهم للإلمام بمعارف كثيرة . فالخطيب من أشد الناس احتياجاً إلى مختلف العلوم . ففضلا عن اتقان اللغة القومية والتاريخ الوطنى ومعرفة قوانين البلاد وعاداتها ، فلا بد من طرف من الفلسفة فى

مدارسها المختلفة . ويضرب ميسالا مثلا بما بذل سيشرون من جهود لتسلق ذرى البلاغة كما ذكر ذلك سيشرون نفسه فى آخر كتابه « بروتوس » .

وعندما رأى ماتبرنوس تدفق ميسالا فى تبيان جهود القدامى وإهمال المحدثين طلب إليه أن يشرح لهم نهج القدامى فى التدرب على الخطابة . فالمعارف النظرية ، وإن كانت هامة ، إلا أنها لا تسمو إلى قيمة التمرس والتمرين . وفى العصر الفضى كثر حشد الناس لسماع الخطباء أو الاستماع إلى الشعراء أو الإنصات إلى القصص المسرحية حتى أصبحت هذه العادة مرضاً وعاملا على إفساد البلاغة الحقيقية ورواج المناهج الريطورية .

وقد رد ميسالا بأن القدامى كانوا يعهدون بأبنائهم إلى رجال ممن علا اسمهم وذاعت شهرتهم ووثق الناس فى أخلاقهم وعلمهم . فكان هؤلاء الشبان يلازمونهم كظلهم فى البيت وفى الطريق ، وفى دور القضاء والمجالس العامة ، فيأخذون عنهم علماً ينبض بالحياة ويقلدونهم عن قرب فى وسط غبار السوق وصياح المتنازعين . ولكن موضوعات الإنشاء المألوفة الآن فى مدارس الريطوريقا التى خيم عليها الجهل لا غناء فيها أو نفع، نحو : « دواء الطاعون » و« اختيار المعتدى على عفافها » و « الأم التى ارتكبت جريمة الزنا بالمحارم » .

ويرد ماتبرنوس مبيناً أن الحالة السياسية فى عصر الجمهورية كانت تعاون على ازدهار الخطابة . فالفصاحة والبلاغة من أقوى الأسلحة فى النظـــام الدمقراطى. أما وقد حل النظام الإمبراطورى فقد قلت أهمية الفصاحة ، وزادت قيمة الدقة فى التفكير والتعبير . فالهدوء الشامل والسلام الذى يرفرف على البلاد أعم نفعاً من بلوغ الذروة فى الخطابة .

وبعد فترة طويلة نشر تاكيتوس كتاب أجريكولا Agricola تكريماً لوالد زوجتـــه الذى توفى فى الثالث والعشرين من شهر أغسطس من عام ٩٣ بعد الميلاد ، وكان صهره ، تاكيتوس ، غائباً عن روما . ولهـــذا لم يستطع إلقاء خطبته الجنائزية laudatio funebris ، كما أن الإمبراطور دوميتيان لم يكن ليصبر على الثناء على رجل أبعده عن حكم بريطانيا ، ويقال إنه أراد قتله بالسم . كان على تاكيتوس أن ينتظر حتى يأتى اليوم الذى يستطيع فيه أن يثنى على والد زوجه دون ما ضرر يصيبه . فمتى نشر هذا الكتاب الذى يحمل اسم أجريكولا ؟ من البديهى أنه نشر بعد موت دوميتيان فى الثامن عشر من شهر سبتمبر فى عام ٩٥ ميلادية ، وبعد أن ذهب الطغيان الذى استمر خمس عشرة سنة ، والذى لم يزل ، قبل أن يقضى على الحياة العامة فى روما . ولما كان تاكيتوس فى الفصل الثالث من كتاب أجريكولا يشير إلى الإمبراطور نيرفا دون أن يضيف لفظ المرحوم divus إلى اسمه ، لهذا يرى البعض أن هذا الكتيب قد نشر قبل موت نيرفا فى ٢٧ يناير من سنة ٩٨ ميلادية .

ولكن لما كان استخدام كلمة المرحوم divus فى الإشارة إلى من قضوا نحبهم من الأباطرة لا يسير على وتيرة واحدة ، كما أن تراجان لقب بالرئيس princeps فى الفصل الرابع من هذا الكتاب ولم يحمل طبعاً هذا اللقب إلا بعد وفاة نيرفا ، لهذا يرى البعض أن كتاب أجريكولا نشر فى عام ٩٨ بعد الميلاد ، ولكن بعد موت نيرفا وقبل ظهور كتاب جرمانيا الذى نشر فى نفس السنة .

وقد ثار جـــدل طريف حول النوع genre الذى ينسب إليه كتاب أجريكولا : أهو سيرة ؟ أم خطبة جنائزية أتت متأخرة لظروف قاهرة ؟ أم هو منشور سياسى يدافع فيه تاكيتوس عن صمته وسكوت أجريكولا على الظلم والطغيان ؟ أم هو كل ذلك مجتمعاً ؟

ولد جنايوس يوليوس أجريكولا فى الثالث عشر من شهر يونية من عام ٤٠ بعد الميلاد فى مستعمرة سوق

يوليوس Forum Iulii (فريجيس Frejus الآن) من أعمال غاليا الناربونية . وقد نشأ فى أسرة من طبقة الفرسان . وكان أبوه يوليوس جرايكينوس Iulius Graecinus عضواً فى مجلس الشيوخ ومعروفاً بحبه للفلسفة والفصاحة . وقد جرت عليه شهرته هذه غضب جايوس قيصر كاليجولا الذي أمره أن يقوم باتهام ماركوس سيلفانوس ، فلما أبى ، أمر بقتله . وكانت والدة أجريكولا ، وتدعى يوليا بروكيـــلا Iulia Procilla على جانب كبير من الأخلاق الفاضلة .

وقد جنب أجريكولا الوقوع فى الرذائل سجية حسنة وسكناه فى بلدة مارسيلية منذ طفولته ، وهى بلدة جمعت بين الذوق اليونانى وطباع الريف . وكان أجريكولا فى شبابه يتحرق شوقاً إلى دراسة الفلسفة ، إلا أن والدته منعته من الانهماك فى هذه الدراسات النظرية .

قضى أجريكولا فترة التجنيد الإجبارى تحت قيادة سويتونيوس باولينوس فى بريطانيا . ولم يجعل أجريكولا فترة تدريبه لهواً ولعباً كما يفعل أكثر الشبان ، ولكنه وجه عنايته إلى دراسة بريطانيا ومعرفة سكانها والإلمام بنظام الجيش الرومانى . أخذ أجريكولا فى تلك الفترة الفنون العسكرية عن الخبراء ، وسار فى إثر الأخيار ، لا يأبى إقتحام الأخطار جبناً وفزعاً ، ولا يلقى بنفسه فى التهلكة تهوراً ومفاخرة . وكانت بريطانيا فى ذاك الوقت تموج بالثورات وكان الجيش الرومانى يحارب فى البداية دفاعاً عن نفسه ، قبل أن يفكر فى النصر أو تهدئة الاضطرابات .

وبعد أن قضى أجريكولا فترة التدريب عاد إلى رومة ، وهناك اقترن بزوج فاضلة هى دوميتيا ديكيديانا Domitia Decidiana وحباه هذا الزواج قوة وشرفاً وأعانه على الوصول إلى ما يتمنى . فسافر إلى ولاية آسيا ليشغل وظيفة صراف quaestor . وكان يحكم هذه الولاية فى ذاك الوقت سالنيوس تيتيانوس . وعلى الرغم من ثراء الولاية وفساد الحكام ، بقى أجريكولا بعيداً عن الفساد ، طاهر اليد ، نقى الفؤاد . وفى آسيا ولدت له ابنة . فوجد الأبوان فيها مواساة لفقد ابنهما الأول .

ثم مال بعد ذلك إلى الدعة . لأن الدعة فى عصر نيرون كانت رأس الحكمة . وبذلك قضى الفترة التى شغل فيها وظيفتى تريبيون وبريتور فى هدوء تام . وبعد سقوط نيرون ، اختاره الإمبراطور جالبا لجرد النفائس التى تحويها المعابد ، فقام بذلك خير قيام .

وقد أدمت السنة التالية قلبه ودمرت منزله ؛ فقد أغار أسطول أوثو على بلدة انتيميليوم ، من أعمال ليجوريا ، فنهب دار أجريكولا وقتلت والدته . ولما علم أجريكولا بذلك ، سارع إلى هنالك . وفى الطريق علم باعلان فيسپاسيان نفسه إمبراطوراً ، فانضم توا إلى أتباعه فأرســله موكيانوس Mucianus ، وكان ينوب عن الإمبراطور فى الحكم قبل وصول فيسپاسيان من الشرق ، ليشرف على التجنيد ، ووضعه على رأس الكتيبة العشرين،وكانت تتألف من أسوأ الجنود نظاماً وولاء .

وكان يحكم بريطانيا فى ذاك الوقت فيتيوس بولونوس Vettius Bolanus ، وهو رجل هادئ الطبع أكثر مما يلائم قطراً ثائراً . وبعد وقت قصير تولى حكم هــذه الجزيرة بيتيليوس كيرياليس Petilius Cerealis . وكان نصيب أجريكولا ، أثناء حكم كيرياليس ، الأخطار والمتاعب أولا ، ثم بعد ذلك جزءاً من المجد .

ولما عاد أجريكولا من بريطانيا ، رفعه الإمبراطور فيسپاسيان إلى مصاف النبلاء ، وعينه والياً على مقاطعة أكويتانيـــا Aquitania . ومع أن أجريكولا كان رجلا عسكرياً ، قضى أكثر أيامه فى المعسكرات ، إلا أن حكمه لهذه الولاية امتاز بالحزم والعدل . وقد بقى فى هذه البلاد أقل من ثلاث سنوات .ثم استدعى ، وكان الرأى العام الذى لا يخطئ على الدوام ؛ بل لقد

بخالفه حسن الاختيار فى بعض الأحيان ، قد أشار إليه على أنه حاكم بريطانيا المنتظر .

وفى أثناء حكم أجريكولا لولاية أكويتانيا ، تمت خطبة ابنته إلى تاكيتوس ثم تم عقد قرانهما بعد انتهاء قنصلية أجريكولا . وتبع ذلك اختيار أجريكولا حاكماً لبريطانيا وتعيينه فى منصب كبير للكهنة pontifex

موجز لتاريخ الحكم الرومانى فى بريطانيا

وكان أول رومانى وطأت قدمه أرض بريطانيا هو يوليوس قيصر . ولا يمكن القول بأنه أخضع هذه الجزيرة ،ولكن يمكن أن يقال إنه لفت إليها الأنظار .. وفى أثناء الحرب الأهلية وفى زمن أغسطس وتيبريوس تركت بريطانيا وشأنها .. وكان الإمبراطور كلوديوس هو أول من أعاد الكرة وأرسل جيوشه عبر بحر المانش وقد وضع فيسپاسيان على رأس هذه الحملة . ولكن بريطانيا لم تهدأ ، بل انتشر فيها التذمر . وعندما تولى سويتونيوس باولينوس حكم الجزيرة سار على رأس حملة إلى جزيرة مونا للاستيلاء على هذه الجزيرة التى كانت ملجأ للثوار . ولكن البريطانيين انتهزوا فرصة غياب الحاكم العام وقاموا بثورة عارمة تحت قيادة الملكة بوديكيا Boudicea التى انقضت على الجنود المقيمين فى القلاع الرومانية ، وهاجمت المستعمرة البريطانية بقسوة وهمجية نادرة . ولما علم باولينوس بذلك ، سارع بالرجوع من جزيرة مونا . وفى موقعة واحدة تم اخضاع بريطانيا والقضاء على هذه الثورة .

وعندما جاء أجريكولا إلى بريطانيا بعد اختياره حاكماً عاماً على الجزيرة كان الجيش الرومانى يتوق إلى الراحة . وكان العدو يتربص الفرص . وكانت قبائل أوردوفيكيس Ordovices قد قضت قضاء تاماً على فرقة من الخيالة كانت تعسكر بينهم . وكانت الجزيرة كلها تترقب ما يفعل الحاكم الجديد . وعزم أجريكولا على مواجهة الخطر دون انتظار . فجمع بعض الجنود من الكتائب المختلفة ، واستعان بفريق من الكتائب المساعدة ، وتسلق المرتفعات ، إذ رأى أن قبائل أوردوفيكيس تأبى الهبوط إلى السهول . وقد نجح فى القضاء على هذه القبائل . ثم وجه نظره شطر جزيرة مونا ، وكان باولينوس قد تركها عائداً إلى بريطانيا للقضاء على الثورة . وقد باغت أجريكولا أهل الجزيرة الصغيرة فلم يجدوا سبيلا غير التسليم والاستسلام . ولكن أشد الأخطار التى واجهت أجريكولا ثورة شاملة قادها كالجاكوس Calgacus ، وكان من أعظم رؤساء القبائل شجاعة وأكثرهم إقداماً ، كما كان من أقدم الرؤساء نبلا وشرفاً . ويضع تاكيتوس على لسان هذا الزعيم خطبة من أجمل ما كتب فى مهاجمة الاستعمار والاستغلال فى جميع البقاع . وقف كالجاكوس كما يصوره تاكيتوس ، وسط الجموع الزاخرة التى تهتف طالبة الحرب ، فقال :

« كلما أمعنت النظر فى أسباب هذه الحرب ، وفى حرج موقفنا ، ازداد قلبى إيماناً بأن وحدتنا هذه فى يومنا هذا ستكون بداية الحرية فى بريطانيا كلها . فلا زلنا جميعاً أحراراً ، وليس هناك وراءنا من أرض يابسة ، أما البحر نفسه فلم يصبح بعد آمناً ، والأسطول الرومانى يهددنا . وعلى ذلك فالحرب والسلاح ، وهما فخر الأقوياء ، قد أصبحا سبيل النجاة للجبناء . قد تركت الحروب السابقة التى خاضها البريطانيون ضد الرومان ، وإن اختلفت نتائجها ، فى أيدينا الأمل والمعونة . لأننا أنبل أناس فى بريطانيا . ولهذا أقمنا فى قدس أقداسها . لم نر قط شواطئ العبودية . وقد حافظنا على أعيننا من رؤية الدنس والظلم والسيطرة . وهذا المكان القصى ، وهذا الظلام الذى أرخى سدوله على شهرتنا دافع عنا نحن الذين نسكن أطراف المعمورة وأنقذ البقية الباقية من الحرية إلى يومنا هذا . فان من جهل شيئاً ، استعظمه ، غير أن أقطار بريطانيا قد أصبحت مفتحة الآن . فليس هناك من قبيلة بعدنا .

وليس هناك إلا الصخر والبحر ، ورومان غاضبون لا يمكن المهرب من كبريائهم بالخضوع والمذلة . لقد فرغ لصوص الأرض هؤلاء من نهب العالم . فلم تعد هناك أرض تسلب . ولهذا بدأوا يفحصون البحر .فالرومان إن كان عدوهم غنياً ، دفعهم الجشع إلى محاربته ؛ وإن كان فقيراً ، حفزهم الطموح إلى اضطهاده . لم يكفهم شرق أو غرب . فهم قوم يتحرقون إلى قهر غنى الناس وفقيرهم بشعور واحد . وهم يطلقون اسم السلطان زيفاً على السلب والتقتيل والخطف . وعندما يجعلون مكاناً بلقعاً ، يسمون ذلك سلماً .

« ومن الطبيعى أن يكون أبناء المرء وأقرباؤه أحب الخلق إليه . ولكن الرومان يبعدونهم ليستعبدوا فى مكان آخر تحت ستار التجنيد . وأزواجنا وأخواتنا إن هربن من شهوات الأعداء ، دنسهن الأصدقاء والأضياف . فأموالنا وثرواتنا تستنفد فى دفع الجزية ، وأراضينا ومحاصيلنا فى تقديم المؤونة ، وأجسامنا وأيدينا فى ردم البرك وقطع الغابات تحت ضربات السياط ونظرات الازدراء . فالأرقاء الذين ولدوا للعبودية يتكفل سادتهم بمجرد شرائهم بتقديم الطعام إليهم . أما بريطانيا فإنها تدفع كل يوم ثمن عبوديتها ، وتغذى كل يوم هذا الاستعباد . وكما يحدث فى كل أسرة ، يصبح أحدث العبيد سخرية زملائهم القدامى ، فكذلك نحن العبيد الجدد عديمى القيمة استولت رومة علينا لمجرد القضاء علينا . فليس لنا حقول أو مناجم أو موان تمكن الاحتفاظ بنا للعمل فيها . أما شجاعة الرعايا وحميتهم ، فأمر بغيض فى نظر السادة والحكام . وبعدنا وانعزالنا ، كما أنه أكثر أمناً ، فهو أشد ريبة .

« أما وقد ذهب الأمل فى الصفح ، فالشجاعة ! الشجاعة ! يا من تساوى فى نظرهم المجد والسلامة . لقد استطاعت قبيلة بريجانتيس Brigantes ، تقودهم امرأة ، أن يشعلوا النار فى مستعمرة وأن يستولوا على معسكر عنوة ؛ ولولا أن نجاحهم جرهم إلى الكسل والإهمال ، لاستطاعوا إلقاء هذا النير . أما نحن الذين لم يمسسهم سوء ، الذين لم يخضعوا لأحد من قبل ، والذين يجلبون معهم حرية لا ندماً على ما ارتكبوا ، فلنرهم تواً فى أول اصطدام أى رجال احتفظت بهم كاليدونيا لنفسها .

« أتظنون أن للرومان شجاعة فى الحرب مثل ما لهم من مجانة فى السلم ؟ لقد كان تفرقنا وشقاقنا هو سبب شهرتهم . ولقد أصبحت أخطاء أعدائهم أمجاداً لجيشهم ، هذا الجيش المؤلف من شتيت القبائل الذى يمسكه النصر وينحل بالهزيمة . إلا إذا كنتم تظنون أن الغاليين والجرمان وكثيراً من البريطانيين (يا للعار !) الذين يعيرون دماءهم للسيطرة الأجنبية والذين قضوا زمناً أطول كأعداء للرومان ، لا كعبيد لهم ، يعتصمون بالولاء والإخلاص . فالخوف والفزع من روابط المودة الضعيفة . فان ذهب الروع ، دب إلى النفوس البغض . إن جميع ما يحفز إلى النصر يقف إلى جانبنا. فليس للرومان أزواج يشعلن حماسهم ، ولا آباء يعيرونهم بفرارهم ، وليس لكثيرين منهم وطن ، فإن كان لهم وطن فهو بلا ريب غير رومانى . إنهم قلة ترتعد لجهلها بالإقليم . فالسماء والبحر والغابات وكل شىء يحيط بهم مجهول لديهم . لقد سلمهم الآلهة لنا مكبلين بالأغلال . فلا يفزعنكم منظرهم الزائف ولا بريق الذهب والفضة . فليس فى مثل هذه الأشياء نفع أو ضر . وسنجد فى صفوف الأعداء أصدقاء لنا . سيدرك البريطانيون أين يوجد صالحهم الخاص ، وسيذكر الغاليون حروبهم السابقة ، وسيهجر الجرمان أعداءهم الرومان ، كما تركتهم منذ وقت قريب قبيلة أوسيبى Vsipi . فاذا ذهب أولئك ، لم يبق من نخشاهم . فالقلاع خاوية ، والمستعمرات يقطنها العجزة ، والمدن عليلة يتنازعها من يطيعون رهبة ومن يحكمون ظلماً .

« هاكم قائداً ! وهاكم جيشاً ! أما فى الجانب الآخر فهناك جزية ومناجم وعقوبات معدة للعبيد . وفى مقدوركم فى هذا المعسكر أن تقرروا احتمال هذا إلى الأبد أو الثأر لأنفسكم تواً . اذكروا أجدادكم وأحفادكم فى طريقكم إلى القتال » .

ولكن شجاعة البريطانيين لم تجد أمام تدريب الجيش الرومانى وعبقرية قائده ، فقتل من البريطانيين فى موقعة جبل جراديوس عشرة آلاف .

ولكن أخبار هذا النصر بعثت القلق فى فؤاد دوميتيان . ومع أنه أمر مجلس الشيوخ أن يمنح القائد المظفر كل مظاهر التكريم ، إلا أنه صمم على استدعائه فعاد أجريكولا إلى رومة ، وبقى فيها هادئاً معتذراً عن كل منصب عرض عليه حتى وافته منيته ، فى أثناء قنصلية كوليجا وبريسكوس .

وفى نفس السنة التى نشر فيها تاكيتوس كتابه عن أجريكولا ، نشر كذلك كتابه عن جيرمانيا Germania والهدف من نشر هذا الكتيب الأخير غير معروف . قيل إنه منشور سياسى للدفاع عن سياسة تراجان فى مهادنة الجرمان . وقيل إنه ثناء على الجرمان وهجاء للرومان الذين أراد تاكيتوس أن يطلعهم على أخلاق أمة فتية لم ينشب فيها الفساد أظفاره ولكى يقارن بين الرومان وبين الجرمان من النواحى الاقتصادية ، والاجتماعية والسياسية . ومهما يكن هدف تاكيتوس فى كتابه جرمانيا ، فمصادره كلها سماعية . فتاكيتوس نفسه لم يكن يعرف اللغة الجرمانية ولم يزر جرمانيا على الإطلاق ، ولكنه قرأ كل ما كتب عنها ، وربما استمع إلى بعض الأسرى من الجرمان . ولهذا فعلم تاكيتوس بجغرافية ألمانيا ضئيل جداً . ويتضح ذلك عند ذكره لحدود جرمانيا : « جرمانيا ككل يفصلها نهرا الراين والدانوب عن بلاد الغال ورايتيا وبانونيا : ويفصلها عن قبائل السرماتيين وداكيا خوف متبادل أو الجبال »

وأهم ما نستقى من كتاب تاكيتوس وهو أول مؤلف ظهر فى العالم القديم عن جرمانيا والجرمان ، إشارات لها قيمة كبرى عن العادات والأخلاق الجرمانية القديمة . وأهم ما يخلب لب أولئك الذين درسوا تاريخ اليونان فى عصر هوميروس أن يلحظوا أوجه الشبه والاختلاف بين الجرمان كما يصفهم تاكيتوس وبين الإغريق فى القرن التاسع قبل الميلاد ، ولا سيما إذا تذكرنا أن اليونانيين والجرمان من أصل آرى واحد . كان اليونانيون فى عصر هوميروس والجرمان فى القرن الأول بعد الميلاد يحملون سلاحهم فى أثناء قيامهم بواجباتهم اليومية . وكان الشعبان يسارعان إلى إكرام الضيف ، كما كان العرب يفعلون فى العصر الجاهلى . وهم كالبدو من الأعراب مغرمون بالثأر : ولكنهم يقبلون الفدية ποινή . وهذه الشعوب الثلاثة : العرب واليونان والجرمان ، يقومون بتقديم مهر عند الزواج . والمعروف أن النظام الإغريقى العتيق ناله تغيير كبير فيما يخص المهر . ومن أسباب عدم الوفاق بين خطاب بينيلوبى ووالدها اختلافهم على المهر ، فالخطاب يرغبون فى قبض المهر ، ووالد بينيلوبى يصر على استلام مهر . وهذا يدلنا على أنه فى الوقت الذى سطرت فيه الأوديسية كانت العادات الخاصة بالزواج فى بلاد اليونان قد بدأت فى التطور . وعرض الجرمان لشئونهم السياسية على الجمعية العامة بعد أن يناقشها الرؤساء فى مجلس خاص يذكرنا بمجلس البولى فى عهد هوميروس وبالاجتماعات التى كانت تحدث فى السوق ἀγορή فى العصر الهوميرى .

ولكن الجرمان فى القرن الأول بعد المسيح كانوا أكثر تأخراً من الإغريق فى القرن التاسع قبل الميلاد . فلم يكن للجرمان معرفة بالمعادن يمكن مقارنتها بما كان لليونانيين . وكان استخدامهم للمعادن نادراً . وكانت سفنهم لا شراع لها . وكانت دورهم أكواخاً ، إذا قورنت بقصور أثرياء الإغريق . وقد حمل الجرمان

معهم إلى موطنهم الجديد ، وإن ظنهم تاكيتوس أصيلين فى البلاد : بعض العادات التى تذكرنا بالقبائل الآرية التى لم تهاجر من آسيا ، كاستخدام الخيول فى استطلاع الغيب ومناقشتهم الشئون الهامة فى الولائم وهيامهم بالقمار .

ولكن هناك جانباً يثير الإعجاب فى حياة هؤلاء الجرمان . فهم يعيشون أحراراً ، وقد حدوا من سلطان ملوكهم وحكامهم . وهم لا يسجدون لبشر ، ولا يرفعون إنساناً إلى مصاف الآلهة . وهم لا يسرفون فى الإنفاق على دفن موتاهم . وليس للربا عندهم وجود . ولا يهتمون بالأكل فى صحاف الذهب أو الفضة أو الخزف . وهم يتركون العنبر ملقى على شواطئهم . وليس لديهم مجالدون يقاتل بعضهم بعضاً حتى الموت ترفيهاً عنهم . ولما كانت الزوجة لا تحمل مهراً ، فكل متاعب الزوج الغنية ، وترفها ، ورسائلها الغرامية إلى عشاقها أمر لا يعرفه الجرمان . ولكنهم يعتبرون الزواج عقدة لا انفصام لها . والخيانات الزوجية غير معروفة . فان كشفت ، صب عليها أشد العذاب . ولهذا فأطفالهم لا يطرحون أو تهمل تربيتهم أو تقوم عليها الإماء .

ولكن تاكيتوس يرينا وسط هذه الصور المثالية صوراً من التنازع والتناحر الذى يدمر حياة الجرمان ، كما يصور لنا حبهم للخمر والسطو .

ومن النظم التى يصفها تاكيتوس ، وكان لها فى تاريخ الجرمان ، بل فى تاريخ أوربا ، أثر بالغ : حشد الشبـــان فى حاشية الأمير كرفقاء له comitatus, comites . وكان عـــلى الرئيس princeps أن يكفل لهؤلاء الرفاق عيشة راضية قطوفها دانية وأن يبتاع لهم أسلحتهم وكل ما يحتاجون إليه من عدد الحرب وكان على هؤلاء الرفقاء واجب الالتفاف حول رئيسهم فى كل المواقع . فكان من العار أن يقتل الرئيس ويعود الرفيق حياً ، كما كان من الشنار أن يهرب الرفيق من ميدان القتال تاركاً رئيسه . ولكن من الواضح أن مثل هـــذه المنظمات العسكرية كانت خطراً على الدولة فقد كانت تكون دويلات داخل الدولة . فكل رئيس غنى يستطيع أن يجمع حوله فئة مخلصة له ؛ تعتمد اعتماداً كلياً عليه ؛ وله الحق فى أن يقودها إلى حيث يريد .

أما عن دين الجرمان ، فان تاكيتوس لا ينقل لنا إلا صورة رومانية مبهمة عن معتقدات الجرمان القدامى فكل إله من آلهة الجرمان أعطى اسما رومانياً . بل اننا لنجد الإلهة المصرية ، إزيس ، من بين معبوداتهم . ولكن تاكيتوس يدرك أنه لم يكن للكهنة فى ألمانيا ما كان لهم فى بلاد الغال. فالكاهن الجرمانى إن هو إلا خادم الإله . ولكنه فى بعض الأحيان ونظراً لصلة الدين بالحياة السياسية يبدو وكأنه أقوى من الملك نفسه . فهو الذى يحافظ على النظام فى الاجتماعات العامة كواجب مقدس . وهو وحده القادر على تنفيذ الأحكام الصادرة من الآلهة . ولما كانت الطقوس الجرمانيةترجع إلى أقدم العصور ، كانت الضحايا البشرية تقدم فى السلم وفى الحرب على السواء .

وطريقتهم فى الاقتراع أن يأخذوا غصناً من شجرة مثمرة فيقطعوه قطعاً صغيرة وتوضع على كل قطعة علامة . ثم يضعون القطع على ثوب أبيض . ويأخذ الكاهن أو رب الأسرة بعد الابتهال إلى الآلهة ثلاث قطع ، ينظر إلى العلامات المدونة عليها ويعلن رأيه طبقاً لذلك .

والنهج الموثوق به فى استطلاع الغيب هو ما استخدمت فيه الخيول لمعرفة إرادة الآلهة . ولهذا كانوا يربون بعض الخيول البيضاء فى أجمة لم يدنسها بشر . فإذا أرادوا معرفة الغيب ربطوا بعض هذه الخيول إلى العربة المقدسة فى حضرة الملك أو الكهنة . ثم يلاحظون صهيلها وما تحدث من أصوات أخرى : وهم يؤمنون إيماناً لا يتزعزع فى هذه الطريقة لأن الخيل فى رأيهم موضع ثقة الآلهة conscii .

ويختم تاكيتوس مقاله عن جرمانيا بذكر الخسائر التى منى بها الرومان على أيدى الجرمان ، فيقول :

« كان قد مضى على تأسيس مدينتنا ستمائة وخمسون سنة قبل أن يسمع الناس لأول مرة عن جيوش الكيمبرى Cimbri ، وكان يشغل منصب القنصلية كايكيليوس ميتيلوس وبابيريوس كاربو . وإذا عددنا السنين التى مرت بين ذاك التاريخ وبين القنصلية الثانية للإمبراطور تراجان ، كان عدد السنوات مائتى سنة وعشر سنوات تقريباً . وقد استغرق فتح جرمانيا كل هذه المدة . وبين بداية هذه الفترة الطويلة ونهايتها حدثت خسائر كثيرة متبادلة . فلم يعلمنا السامنيت أو القرطاجنيون أو بلاد الغال أو أسبانيا أو حتى البارثيون دروساً أكثر مما لقننا الجرمان . فهؤلاء الجرمان ، وهم يحاربون دفاعاً عن حريتهم ، كانوا أشد ضراوة من أرساكيس . بم يسبنا الشرق ، إن أغفلنا مصرع كراسوس ، ذاك الشرق الذى سقط تحت قدمى رجل مثل فينتيديوس Ventidius ، بعد أن فقد أميراً مثل باكوروس Pacorus ؟ ولكن الجرمان قهروا كاربو أو أخذوه أسيراً ، كما أسروا كاسيوس وأورليوس سكاوروس وسيرفيليوس كاپيو وجنايوس ياليوس ، كما أسروا خمسة من جيوش الأمة الرومانية على رأس كل منها قنصل فى غزوة واحدة . وفى زمن أغسطس ، أسروا فاروس ومعه ثلاث كتائب . بل لم يكن الثمن ضئيلا الذى دفعه ماريوس الذى انتصر عليهم فى إيطاليا ، ويوليوس قيصر الذى هزمهم فى بلاد الغال ، ودروسوس نيرو وجرمانيكوس فى عقر دارهم . وبعد فترة ساد السلم ، بعد أن انقلبت المأساة الضخمة التى أعلن عنها جايوس قيصر كاليجولا إلى مهزلة مضحكة . وقد سنحت فرصة للجرمان أثناء نشوب النزاع والشقاق والحرب الأهلية بيننا فاستولوا عنوة على معسكرات الشتاء التى تقيم فيها الكتائب ، بل لقد تطلعت أعينهم إلى بلاد الغال . وفى النهاية ، وبعد أن طردوا من هنالك ، زين الجرمان مواكب النصر الرومانية دون أن يظفر بهم أحد » .

حكم ابن عطاء الله السكندرى

بقلم
الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى

١ – ابن عطاء الله السكندرى هو أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية التى أسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلى (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ) ، واسمه «أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبدالله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله» . وهو من أهل الإسكندرية ، ولذلك يعرف بالسكندرى ، وينسب إلى قبيلة جذام ، وقد وفد أجداده الجذاميون إلى مصر ، واستوطنوا مدينة الإسكندرية بعد الفتح الإسلامى .

وولد ابن عطاء الله حوالى سنة ٦٥٨ هـ بمدينة الإسكندرية ، ويبدو أن أفراد أسرته التى نشأ فيها كانوا مشتغلين بالعلوم الدينية وتدريسها ، لأن جده لوالده الشيخ أبا محمد عبد الكريم بن عطاء الله كان فقيهاً معروفاً فى عصره ، ولأن ابن عطاء الله نشأ كجده فقيهاً مشتغلا بالعلوم الشرعية ، وكان يطمح إلى بلوغ منزلة جده .

ويمكن أن نميز فى حياته بين ثلاثة أطوار : طوران منها بمدينة الإسكندرية ، وطور ثالث وأخير بمدينة القاهرة . فالطور الأول بمدينة الإسكندرية هو الواقع قبل عام ٦٧٤ هـ ، وفيه نشأ ابن عطاء الله طالباً لعلوم عصره الدينية واللغوية من تفسير وحديث وفقه وأصول ونحو وبيان وغير ذلك ، على خيرة أساتذتها فى ذلك الوقت . أما الطور الثانى فهو يبدأ من سنة ٦٧٤ هـ ، وهى السنة التى صحب فيها شيخه أبا العباس المرسى ، وينتهى بارتحاله من الإسكندرية إلى القاهرة ، وفيه تصوف على طريقة الشاذلى ، ولم ينقطع فى نفس الوقت عن طلب العلوم الدينية ، ثم اشتغل بتدريسها حيناً . وأما الطور الثالث فيبدأ من ارتحاله من الإسكندرية ليقيم بالقاهرة ويدرس بالأزهر ، وينتهى بوفاته بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ ، وهو طور اكتماله ونضوجه كصوفى وفقيه .

ومن الغريب أن ابن عطاء الله كان فى الطور الأول من أطوار حياته ينكر على الصوفية إنكاراً شديداً ، تعصباً منه لعلوم الفقهاء . أما فى الطور الثانى فقد زال إنكاره للتصوف وتعصبه لأهل العلم الظاهر حين لقى أستاذه المرسى ، وأعجب به إعجاباً كبيراً ، فأخذ عنه طريق الصوفية ، وقد صور ابن عطاء الله حياته الروحية فى هذه الفترة وما تعاقب على نفسه فيها من أطوار ، وذلك فى كتابه «لطائف المنن» . وقد ظل ابن عطاء الله يتدرج فى مدارج الشريعة والحقيقة حتى وصل إلى منزلة

عالية فيهما ، وقد تنبأ له شيخه المرسى بهذه المنزلة إذ قال له فى بدء سلوكه : « الزم ، فوالله لئن لزمت لتكونن مفتياً فى المذهبين ، يريد مذهب أهل الشريعة ، أهل العلم الظاهر ، ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن » .

وبعد وفاة الشيخ المرسى فى سنة ٦٨٦ هـ ، أصبح ابن عطاء الله وارث علمه والقائم على طريقته من بعده . ثم رحل بعد ذلك إلى مدينة القاهرة — كما ذكرنا من قبل — ليشتغل فى أكبر الجامعات الإسلامية آنئذ وهى الجامع الأزهر ، وقد عرفنا ذلك مما يقوله ابن حجر ، وهذا نصه : « وكان (ابن عطاء الله) يتكلم بالجامع الأزهر فوق كرسى بكلام يروح النفس ، ويمزج كلام القوم (الصوفية) بآثار السلف وفنون العلم ، فكثر أتباعه ، وكانت عليه سيما الخير »[1].

وقد أخذ عن ابن عطاء الله تلاميذ كثيرون كانوا فيما بعد دعاة للطريقة الشاذلية مثل الشيخ داود بن باخلا وابن المبلق السكندرى ، كما تخرج على يديه فقهاء مشهورون مثل تقى الدين السبكى شيخ الشافعية ، والد تاج الدين صاحب « طبقات الشافعية الكبرى » .

وبعد حياة خصصت للدعوة إلى طريق الله وتربية السالكين ، توفى ابن عطاء الله بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ — ١٣٠٩ م . وذلك بالمدرسة المنصورية ، ولا يزال قبره موجوداً إلى الآن بجبانة سيدى على أبى الوفاء تحت جبل المقطم من الجهة الشرقية لجبانة الإمام الليث ، ويبدو أن موضع هذا القبر كان زاوية يتعبد فيها ابن عطاء الله .

٢ — لم يترك الشاذلى مصنفات فى التصوف ولا تلميذه أبو العباس المرسى ، وكل ما خلفاه جملة أقوال فى التصوف وبعض الأدعية والأحزاب ، وكان ابن عطاء الله هو أول من جمع أقوالهما ووصاياهما وأدعيتهما وترجم لهما ، فحفظ بذلك تراث الطريقة الشاذلية الروحى ولولاه لضاع هذا التراث . ثم كان إلى جانب هذا أول من صنف مصنفات كاملة فى بيان آداب الطريقة النظرية والعملية ، ومن هنا جاءت أهميته البالغة فى الطريقة وفى التعريف بها وبقواعدها لكل من جاء بعده

وقد صنف ابن عطاء الله غير « الحكم » مصنفات كثيرة ، أهمها « التنوير فى إسقاط التدبير » ، ألفه ليشرح فيه مذهبه فى إسقاط الإنسان لتدبيره مع الله تعالى ؛ و « لطائف المنن » ، الذى ألفه فى مناقب شيخه المرسى وشيخه الشاذلى ، كما صور لنا فيه حياته الروحية سالكاً تحت إرشاد شيخه المرسى ، وضمنه كذلك كثيراً من آرائه هو فى التصوف ؛ و « القصد المجرد فى معرفة الاسم المفرد » ، وهو رسالة تضمنت مذهبه فى الإلهيات و « تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس » ، وهو كتاب فى الوعظ والإرشاد ؛ و « مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح » ، الذى ضمنه قواعد الرياضات الصوفية العملية ، كالذكر والعزلة والخلوة .

٣ — والحكم العطائية فى رأينا هى أهم ما كتب ابن عطاء الله فى التصوف ، ويمكن اعتبار مصنفاته التى أشرنا إليها ، وغيرها من مصنفاته الأخرى ، بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء .

ويبدو أنها أول ما صنف من مصنفات ، فقد أشار إليها واقتبس فقرات منها فى مصنفاته الأخرى كالتنوير ولطائف المنن وتاج العروس وعنوان التوفيق . وقد ذكر حاجى خليفه أنه لما صنفها عرضها على شيخه المرسى ، فقال له : « يا بنى لقد أتيت فى هذه الكراسة بمقاصد الإحياء (يقصد إحياء علوم الدين للغزالى) وزيادة »[1]. فاذا صح ما يذكره حاجى خليفه تكون الحكم قد ألفت قبل عام ٦٨٦ هـ ، وهو العام الذى توفى فيه المرسى . وقد طبعت الحكم طبعات مختلفة يذكر منها بروكلمان : بولاق ١٢٨٥ هـ . القاهرة ١٣٠٣ هـ (بهامشها

(١) الدرر الكامنة ، حـ ١ ، ص ٢٧٤ .

(١) كشف الظنون ، المجلد الأول ، ٦٧٥ .

شرح الشيخ الشرقاوى) ، ونضيف إليها القاهرة ١٣٣١ هـ - ١٩١١ م بآخر شرح ابن عجيبة ، والقاهرة ١٣٥٠ هـ بمطبعة التضامن الأخوى ، القاهرة ١٩٦٠ بمطبعة الرسالة (نشرها السيد محمد عيد) .

(ا) خصائصها من الناحية الأدبية :

تعد الحكم العطائية من عيون النثر الصوفى العربى ، وهى أثر فنى لم يعن أحد من قبل بدرسه دراسة أدبية تحليلية تظهر أهميته فى وضوح . وهى عبارة عن فقرات قصيرة ذوات ألفاظ قليلة تتضمن المعانى الكثيرة . وأغلب الحكم العطائية فى صورة خطاب موجه إلى المريد السالك لطريق الصوفية تنبيهاً إلى قواعد السلوك التى ينبغى مراعاتها . وليس بين فقراتها ارتباط منطقى ، كما لم يراع صاحبها ترتيبها بحسب موضوعاتها ، وإنما هى عبارات معبرة عن خطرات نفسه التى عرضت له فى أذواقه ، فدونها بغير تعمل تأليف ، أو تكلف تصنيف .

وقد راعى صاحبها فى أسلوبها اختيار الكلمات ونظمها بحيث تؤثر فى نفس سامعها ، ويكاد ابن عطاء الله ينقل إلى سامعها - حتى ولو لم يكن من الصوفية - أذواقه ومواجيده التى تضمنتها فيطرب لسماعها ، فما بالك بالصوفى المتهيئ لمثل هذه الأذواق وتلك المواجيد ؟

ويعنى ابن عطاء الله فى حكمه بالإكثار من الأخيلة والتشبيهات والاستعارات ، وبالمحسنات اللفظية كالسجع والجناس ؛ ويستخدم أحياناً المقابلة ، ويكثر من صيغة الاستفهام المقترنة بالتعجب ؛ ويعبر فى كثير منها عن المعنى الواحد بعبارات متعددة ؛ وفى أحيان قليلة جداً يلجأ إلى التسلسل المنطقى فى العبارات :

فمن تشبيهاته وأخيلته واستعاراته الجميلة قوله لمريده فى معنى التواضع : « ادفن وجودك فى أرض الخمول فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه »[1] ؛ وقوله له : « لا يلزم من ثبوت الخصوصية عدم وصف البشرية ، إنما مثل الخصوصية كاشراق شمس النهار ظهرت فى الأفق وليست منه ، تارة تشرق شموس أوصافه على ليل وجودك ، وتارة يقبض ذلك عنك فيردك إلى حدودك ، فالنهار ليس منك ، ولكنه وارد عليك »[2] ؛ وقوله أيضاً له : « ربما أفادك فى ليل القبض ما لم تستفده فى إشراق نهار البسط ، لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً »[3] وقوله فى عبارة موجزة : « ما بسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع »[4] ؛ وقوله أيضاً ناصحاً مريده : « لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحى يسير والذى ارتحل إليه هو الذى ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون ، وإن إلى ربك المنتهى »[5] .

ويعنى صوفينا السكندرى فى حكمه بالسجع ، ولكن سجعه لا يفسد معانى عباراته ؛ بل على العكس من ذلك ، يزيدها قوة فى المعنى ، وعذوبة فى التعبير . استمع إليه إذ يقول لمريده : « عنايته فيك لا لشىء منك ، وأين كنت حين واجهتك عنايته وقابلتك رعايته ؟ لم يكن فى أزله إخلاص أعمال ، ولا وجود أحوال ، بل لم يكن هناك إلا محض الإفضال وعظيم النوال »[6] ؛ وإذ يقول له أيضاً : « كيف يكون طلبك اللاحق سبباً فى عطائه السابق ؟ جل حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل »[7] ؛ أو قوله معبراً عن حقائق المعرفة ومناهجها « الفكرة فكرتان : فكرة تصديق وإيمان ، وفكرة شهود وعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية لأرباب الشهود والاستبصار »[8] .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ١٤ .
(٢) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ٨٩ .
(٣) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ١٣٢ .
(٤) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ٥٧ .
(٥) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ٤٤ .
(٦) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ١٢ .
(٧) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ١٢ .
(٨) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ٩٩ .

ويلجأ ابن عطاء الله أحياناً إلى الجناس التام نحو قوله : « حقوق فى الأوقات يمكن قضاؤها ، وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها ، إذ ما من وقت يرد إلا ولله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره وأنت لم تقض حق الله فيه ؟ »[1] فالأوقات الأولى هى الأزمنة المعروفة ، والأوقات الثانية بالمعنى الصوفية ، وهى ما يرد على العبد من تصريف الله تعالى له فى المعاملات الباطنة .

ويلجأ أيضاً إلى المقابلة فيكسب عباراته روعة فى المعنى ، استمع إليه إذ يقول : « معصية أورثت ذلا وافتقاراً خير من طاعة أورثت عزاً واستكباراً »[2] ؛ أو يقول : « تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه ، تحقق بذلك يمدك بعزته ، تحقق بعجزك يمدك بقدرته ، تحقق بضعفك يمدك بحوله وقوته »[3] ؛ أو يقول : « ما توقف مطلب أنت طالبه بربك ، ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك »[4] .

وهو يكثر من صيغة الاستفهام للتعجب فى حكمه كأن يقول : « كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة فى مرآته ؟ ! . . أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهواته ؟ ! أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟ ! أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته ؟! »[5] وكان يقول لمريده فى آداب الصحبة : « ولأن تصحب جاهلا لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه . . فأى علم لعالم يرضى عن نفسه ، وأى جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه ؟ ! »[6] ؛ وكأن يقول ناصحاً له بالالتجاء إلى الله من دون الخلق :

« لا ترفعن إلى غيره حاجة هو موردها عليك ، فكيف يرفع غيره ما كان هو له واضعاً ؟ ! من لا يستطيع أن يرفع حاجة عن نفسه فكيف يستطيع أن يرفعها عن غيره ؟ ! »[1] .

والملاحظ أيضاً أنه يعبر فى الحكم أحياناً عن المعنى الواحد بتأليفات لفظية مختلفة ، فيقول مثلا : « ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه »[2] ، مشيراً إلى أن ليس كل صوفى من أصحاب الكرامات قد وصل إلى درجة الخلاص عن حظوظ النفس، ثم يعبر عن نفس المعنى بتأليف لفظى آخر فيقول : « ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة »[3] ؛ ويعبر عنه أيضاً لمريده بقوله : « تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب »[4] .

ولا يلجأ إلى استخدام التسلسل المنطقى فى حكمه إلا فى النادر ، كأن يقول لمريده : « الحق ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه، إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه ، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر ، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر ، وهو القاهر فوق عباده »[5] .

هذه هى بعض خصائص الحكم من الناحية الأدبية والبلاغية ، وفيما يلى سنبين موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية التصوفية :

(ب) موضوعاتها وخصائصها وقيمتها من الناحية التصوفية :

أودع ابن عطاء الله حكمه خلاصة آرائه فى التصوف ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن هذه الحكم تستوعب مذهبه الصوفى بأسره ، وأن جميع مصنفاته الأخرى ليست إلا شرحاً وتفصيلا لما احتوته .

(١) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ٤٥ .
(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٨٩ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ١٦ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٣١ .
(٥) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٢٠ .
(٦) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٤٠ .

(١) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٤١ .
(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١٠٣ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ٢ ، ص ١٦ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٣٤ — ٣٥ .
(٥) شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٣٥ — ٣٦ .

ومن الحكم العطائية ما يتناول الأحكام الشرعية من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين السالكين .

ومنها ما يعرض للمجاهدة النفسية وما يتعلق بها ، ومنها يترتب عليها من المقامات والأحوال التى هى ثمرتها

ومنها ما يدور حول المعرفة وماهيتها وأدواتها ، ومناهجها وآداب المتحققين بها .

ومنها ما يتضمن آراء ميتافيزيقية فى تفسير الوجود ، وصلته بالله ، وصلة الإنسان بالله .

ثم منها ما يشير إلى آداب السلوك العامة التى ينبغى أن يراعيها السالك فى مجاهداته ومقاماته وأحواله ومعرفته وبعبارة أخرى فى طريقه من أوله إلى آخره .

وللحكم العطائية من حيث هى مصنف صوفى خاصية واضحة هى الرمزية ، وابن عطاءالله فى استخدامه لأسلوب الرمز فيها متابع للصوفية فيما عمدوا إليه فى كثير من الأحيان من إخفاء أذواقهم باستخدام الألفاظ الاصطلاحية الخاصة بهم[1] ، فيكون لعباراتهم معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق . وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماماً على من ليس بصوفى ، وهو المعنى عندهم بالرمز ، على نحو ما يشير إليه الطوسى فى « اللمع » بقوله : « الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله »[2] .

ويعنى الرمز عند الصوفية أيضاً دمج كثير المعنى فى قليل اللفظ ، غيرة عليه ، واتقاء لحاسد أو جاحد لمبانيه أو معانيه[3] .

فاذا كنا مع صوفينا السكندرى وجدنا حكمه من قبيل الرمزيات ، لأنها من ناحية تنطوى على معان باطنة مخزونة تحت كلام ظاهر ، ولا يكاد يظفر بهذه المعانى على التحقيق إلا من كان صوفياً صاحب ذوق ، ومن ناحية أخرى تعبر ألفاظها القليلة عن المعانى الكثيرة ، ويحدث أحياناً أن تستوعب الحكمة الواحدة منها ، على قصرها ، وقليل ألفاظها ، مذهباً كاملا فى التصوف :

فمن قبيل عباراتها القليلة الألفاظ الكثيرة المعانى ، والتى تحتاج فى فهمها إلى تعمق ، قوله لمريده : « أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بالهيته الظواهر وتحققت بأحديته القلوب والسرائر »[1] ؛ وقوله له : « لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف »[2] ؛ وقوله : « ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه »[3] ؛ وقوله : « الأكوان ثابتة باثباته ، ممحوة بأحدية ذاته »[4] .

فالعبارة الأولى مشيرة إلى سبق شهود النفس الإنسانية لأحدية الله فى عالم آخر هو عالم الذر قبل وجودها فى البدن ، وإلى أنها مطالبة فى عالمها هذا بالشهادة لله بالوحدانية ، وأن المعرفة بالله ، وإن كانت مما تتحقق به نفس الإنسان فى عالم الظواهر ، إلا أن أصلها فطرى فى هذه النفس .

أما العبارة الثانية فتشير إلى الأساس الذى تقوم عليه رياضة النفس عنده ، وهو التخلق بأخلاق الله تعالى بشهود أوصافه على قدر الطاقة الإنسانية ، لأنه لا يخرج المريد عن وصفه الذميم إلا شهوده لوصف الله .

وتشير العبارة الثالثة إلى مذهبه فى الزهد فى الكرامات من حيث هى خوارق للعادات ، إذ ليس كل من خصص بها فى رأيه ممن كمل تخليصه من حظوظ نفسه .

وأما العبارة الرابعة فمشيرة إلى مذهب فى تفسير الوجود مؤداه أن الأكوان مخلوقة لله وممكنة ، ولذا لا تتصف بالوجود الحقيقى بالقياس إلى أحدية الله الذى هو الوجود الحقيقى الواجب .

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٣١ .
(٢) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف ، نشره نيكولسون ، ليدن ١٩١٤م ، ص ٣٣٨ .
(٣) الشيخ أحمد رزق : قواعد التصوف ، القاعدة رقم ١٩٦

(١) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٩٣ .
(٢) نفس المرجع ، جـ ٢ ، ص ٧٦ .
(٣) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ١٠٣ .
(٤) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ١٢٨ .

ويظهر أن ابن عطاء الله قد راعى أن تكون حكمه هذه للخاصة دون غيرهم ، ويبدو واضحاً أنه لا يريد أن يعبر عما انطوت عليه من حقائق التصوف تعبيراً صريحاً ، فهو معتقد – كغيره من الصوفية – أن التعبير الصريح عن مثل هذه الحقائق ليس من صفة الصوفى المحقق لما فى ذلك من ابتذال لها ، وإلى ذلك الإشارة بقوله فى الحكم لمريده : «من رأيته مجيباً عن كل ما سئل ، ومعبراً عن كل ما شهد ، وذاكراً كل ما علم ، فاستدل بذلك على وجود جهله»[1].

ويبين لنا ابن عباد الرندي أحد شراح الحكم أنه حين أقدم على شرح الحكم العطائية كان متهيباً كل التهيب ، وما ذلك إلا لأن عباراتها من قبيل الإشارات الرمزية ، فيقول : «ولا قدرة لنا على استيفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب (يقصد الحكم) ، وما تضمنه من لباب اللباب ، لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة ، وجواهر حكم مكنونة ، لا يكشفها إلا هم ، ولا تتبين حقائقها إلا بالتلقى عنهم ، ونحن فى هذه الكلمات التى نوردها ، والمناحى التى نعتمدها ، غير مدعين لشرح كلام المؤلف ، ولا أن ما نذكره فيه هو حقيقة مذاهبهم . . فانا إن ادعينا ذلك كان منا إساءة أدب»[2].

وللحكم العطائية من حيث هى مصنف فى التصوف يتناول العقائد ، خاصية أخرى ، وهى أنها متمشية مع الكتاب والسنة ، وليس فيها عبارات موهمة ، أو متشفعة بحسب ظاهرها ، وإلى ذلك يشير ابن عجيبة أحد شراحها بقوله : « . . . » . . . والمسلك الذى سلك فيه (أى فى مصنف الحكم) مسلك توحيدى لا يسع أحداً إنكاره ولا الطعن فيه ، ولا يدع للمعتنى صفة حميدة إلا كساه إياها ، ولا صفة ذميمة إلا أزالها عنه باذن الله»[3].

ويرى ابن مغيزل الشاذلى أن الحكم لا تنطوى على معانى الاتحاد أو ما إليه من المذاهب الفاسدة ، فيقول

(١) نفس المرجع ، جـ ١ ، ص ٧٤ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٢ – ٣ .
(٣) إيقاظ الهمم ، جـ ١ ، ص ٩ .

ما نصه : «ولو كان فى الحكم ذرة اتحاد أو إشعار فساد لم يستحل السبكى (تقى الدين) قراءته . . . »[1] .

وللحكم العطائية قيمة تصوفية كبرى ، فهى تلخص مذهب ابن عطاء الله الصوفى من ناحية ، وهى دستور للسالكين لطريقة الشاذلى على اختلاف فروعها من ناحية أخرى ، وقد اشتهر ابن عطاء الله بين أبناء طريقته بها فلقبوه بـ «صاحب الحكم»[2].

وقد شاعت الحكم بين من جاءوا بعد ابن عطاء الله من الصوفيه فى مصر وغيرها من الأقطار الإسلامية ، وخاصة فى بلاد المغرب (ليبيا وتونس والجزائر ومراكش) وفى الأندلس ، حيث عكف الصوفية على دراستها ، وقام كثير منهم بشرحها .

وقد ذكر ابن عجيبة فى بيان قيمتها التصوفية عن الشيخ العربى (أحد مشايخ الشاذلية المتأخرين بالمغرب) أنه سمع فقيهاً يسمى البنانى يقول : «كادت حكم ابن عطاء الله أن تكون وحياً ، ولو كانت الصلاة تجوز بغير القرآن لجازت بكلام الحكم»[3].

ولم تجد الحكم العطائية طريقها بعد وفاة صاحبها إلى الصوفية فحسب ، وإنما وجدت طريقها أيضاً إلى الفقهاء من علماء الأزهر بمصر ، فقد قام بشرحها وتدريسها بالأزهر طائفة من العلماء المصريين ، منهم الشيخ حسن المدابغى الأزهرى المتوفى سنة ١١٧٠ هـ ، والشيخ على العدوى المتوفى سنة ١١٨٩ هـ ، والشيخ محمد بن عبادة بن بري العدوى المتوفى سنة ١١٩٣ هـ ، والشيخ عبدالله الشرقاوى شيخ الإسلام المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، والشيخ عبد الحميد الشرنوبى من علماء الأزهر (كان موجوداً سنة ١٣٢٢ هـ) وغيرهم . وظل الأمر كذلك إلى عهد ليس ببعيد ، فقد ذكر المرحوم الدكتور زكى مبارك أن الحكم العطائية كانت مما يدرسه كبار العلماء فى الأزهر الشريف فى عصرنا هذا ، ومن هؤلاء المرحوم الشيخ محمد بخيت (مفتى الديار المصرية سابقاً)

(١) أبو الصلاح الصعيدى الشاذلى : تعطير الأنفاس ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٣٨٨ تاريخ ، ورقة ١١١ .
(٢) سلسلة الشاذلية بمنهل الأنوار المحمدية ، ص ٢٢٧ .
(٣) إيقاظ الهمم ، ص ٤ .

الذى كان يدرسها للجمهور بعد صلاة العصر من أيام رمضان فى مسجد الحسين ، وذكر أنه حضر عليه طائفة من تلك الدروس ، وأنه أنس بمعانى الحكم العطائية أشد الأنس[1].

ولا زالت الحكم العطائية إلى يومنا هذا تدرس فى مجالس الخاصة من الصوفية ، وهذا من غير شك دليل على أنها أثر حى باق على الرغم من مر القرون عليه .

والشروح التى كتبت على الحكم أكثر من أن نحصيها فى هذا المقام[2] ، فهى قد شرحت فى أزمنة مختلفة وفى أقطار كثيرة ، وبلغات أجنبية أحياناً كالتركية والمالاوية إذ قد تعشقها — كما يقول حاجى خليفه — أرباب الذوق لما رق لهم من معانيها وراق[3] ، ولا نكون مجانبين الحق إذا قلنا إنه لا يوجد أى مصنف صوفى حظى فى شروحه بمثل عدد شروح الحكم .

ويرى المستشرق الإنجليزى المعاصر آرثر جون أربري[4] أن الحكم العطائية قد ظفرت بقبول غير عادى كما يشهد بذلك العدد الكبير من الشروح التى كتبت عليها ، ويصف الحكم العطائية بأنها كتاب صغير جذاب وبليغ . وقد ترجم فقرات قليلة منها إلى اللغة الإنجليزية .

وقد شعر بأهمية الحكم أيضاً المستشرق الأسبانى ميجيل أسين بلاسيوس فترجم فقرات كثيرة منها ، مع شروح الرندى عليها ، فى بحث له عن هذا الأخير ، واحتمال تأثر الصوفى الأسبانى المسيحى يوحنا الصليبى (Juan de la Cruz) بآرائه وآراء الشاذلية .

وهكذا ظفرت الحكم العطائية باهتمام غير عادى منذ القرن الثامن الهجرى إلى العصر الحاضر ، كما وجدت طريقها من مصر إلى أقطار إسلامية عدة ، كالأندلس والمغرب العربى والجزيرة العربية وتركيا والهند والملايو ، وبهذا أصبحت الحكم تراثاً صوفياً حيـاً .

٤ — مختارات من الحكم :

(أ) فى إسقاط التدبير مع الله :

١ — « ما من نفس تبديه إلا وله قدر فيك يرضيه »

٢ — « أرح نفسك من التدبير ، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك » .

٣ — « اجتهادك فيما ضمن لك ، وتقصيرك فيما طلب منك ، دليل على انطماس البصيرة منك » .

٤ — « علم أن العباد يتشوفون إلى ظهور سر العناية فقال : « يختص برحمته من يشاء » ، وعلم أنه لو خلاهم وذلك لتركوا العمل اعتماداً على الأزل فقال : « إن رحمة الله قريب من المحسنين » » .

(ب) فى مجاهدة النفس :

١ — « أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس ، وأصل كل طاعة ويقظة وعفة عدم الرضا عنها » .

٢ — « الناس يمدحونك لما يظنونه فيك ، فكن أنت ذاماً لنفسك لما تعلمه منها » .

٣ — « إذا التبس عليك أمران ، فانظر أثقلهما على النفس فاتبعه ، فانه لا يثقل عليها إلا ما كان حقاً » .

٤ — « لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك » .

---

(١) زكى مبارك : التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، ج ١ ، ص ١٣٦ .

(٢) عرضنا لهذه الشروح بشىء من التفصيل فى كتابنا « ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه » القاهرة ١٩٥٨ ، من ص ٧٤ — ٧٨ ، فقد ذكرنا هناك أربعة وعشرين شرحاً لا يزال عدد كبير منها مخطوطاً فى مكتبات الجمهورية العربية المتحدة وألمانيا وتركيا والولايات المتحدة وغيرها ، كما ذكرنا منظومات الحكم وترتيبها (ص ٧٨) ، وقد ظهر بعد ذلك الجزء الأول من شرح للحكم عنوانه « الفيوضات الربانية فى شرح الحكم العطائية للسيد محمد عيد الشافعى » ، القاهرة ١٣٧٩ هـ — ١٩٦٠ م ، ولعله آخر شرح كتب عليها .

(٣) كشف الظنون ، المجلد الأول ، ٦٧٥ .

(٤) Arberry (A.J.) : Sufism, London 1950, pp. 87-89.

(١) Miguel Asin Palacios : Un precursor Hispanomusulman de San Juan de La Cruz, Obras Escogidas, Madrid 1946, pp. 280-326.

٥ – « لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناءمساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبداً ، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ، ونعتك بنعته ، فوصلك بما منه إليك ،لا بما منك إليه » .

(ج) فى آداب السلوك :

١ – « إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك فى الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك فى التجريد انحطاط عن الهمةالعلية » .

٢ – « ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث فى الوقت غير ما أظهره اللهفيه » .

٣ – « طلبك منه اتهام له ، وطلبك لهغيبة منك عنه ، وطلبك لغيره لقلة حيائك منه، وطلبك من غيره لوجود بعدك عنه ».

٤ – « من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل ».

٥ – « ما أرادت همة سالك أن تقف عندما كشف لها إلا ونادته هواتف الحقيقة : الذى تطلب أمامك ! ولا تبرجت له ظواهر المكونات إلا ونادته حقائقها : إنما نحن فتنة فلا تكفر ! » .

(د) فى المقامات والأحوال :

١ – « حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، وحسن الأحوال من التحقق فى مقامات الإنزال » .

٢ – « قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة ، لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد » .

٣ – « لا تزكين وارداً لا تعلم ثمرته ، فليس المراد من السحابة الأمطار ، وإنما المراد منها وجود الأثمار » .

٤ – « إنما جعلها محلا للأغيار ، ومعدناً لوجود الأكدار ، تزهيداً لك فيها » .

٥ – « من لم يعرف قدر النعم بوجدانها ، عرفها بوجود فقدانها » .

٦ – « إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء ، فاشهد ما منه إليك ، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد ما منك إليه » .

٧ – « ليس المحب الذى يرجو من محبوبه عوضاً أو يطلب منه غرضاً ، فان المحب من يبذل لك ، ليس المحب من تبذل له » .

٨ – « متى أوحشك من خلقه ، فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به » .

٩ – « بسطك كى لا يبقيك مع القبض ، وقبضك كى لا يتركك مع البسط ، وأخرجك عنهما كى لا تكون لشىء من دونه » .

(هـ) فى المعرفة :

١ – « وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شىء ، أو يتصل هو بشىء » .

٢ – « دل بوجود آثاره على وجود أسمائه ، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبوجود أوصافه على وجود ذاته . إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه ، فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردهم إلى شهود صفاته ، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم يردهم إلى شهود آثاره . والسالكون على عكس هذا ، فنهاية السالكين بداية المجذوبين ، وبداية السالكين نهاية المجذوبين ، لكن لا بمعنى واحد ، فربما التقيا فى الطريق هذا فى ترقيه ، وهذا فى تدليه » .

(و) فى شهود الأحدية :

١ – « أظهر كل شىء لأنه الباطن ، وطوى وجود كل شىء لأنه الظاهر » .

٢ – « الكون كله ظلمة ، وإنما أناره ظهور الحق فيه ، فن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده ، فقد أعوزه وجود الأنوار ، وحجبت عنه شموس المعارف بسحب الآثار » .

٣ – « الأكوان ثابتة باثباته ، وممحوة بأحدية ذاته » .

الأب جوريو لبلزاك

بقلم
السيدة صوفي عبد الله

١ — بلزاك: حياته وأدبه

لا تصدق صفة الخصوبة على كاتب قصصي في العالم أجمع مثلما تصدق على بلزاك. فمعظم الكتاب الروائيين الذين خلدت أسماؤهم في تاريخ الأدب إنما اكتسبوا مكانتهم من كتاب أو كتابين أو من شذرات متفرقة ثبتت نفاستها من بين الركام الهائل الذي خلفته أقلامهم. بل إن منهم من يخلد له عمل قصصي واحد هو كل رصيدهم في الإنتاج القصصي كأنه بيضة الديك (كما هو الشأن في «أعالي ويذرنج» قصة اميلي برونتي الوحيدة). وما أقل من بقي للخلود معظم ما كتبوا أو كله. وأياً كان شأن هؤلاء فهم لا يجارون في الخصوبة والشمول صاحبنا بلزاك. فالغالب عليهم أن يتخصص الواحد منهم في جانب من جوانب الحياة الإنسانية وتصويرها وعلاج أعماقها وآفاقها. أما أونوريه دئ بلزاك فكان ميدانه الحياة البشرية كلها بما رحبت في زمنه وفي أمته. وكان زمنه زمناً عجيباً حافلا بالتقلبات والأطوار. وكانت أمته فرنسا بؤرة تجتمع فيها النقائص من أحوال الطبقات وظروف التاريخ وألوان القيم الاجتماعية والفكرية والوجدانية.

فلم يدع وجهاً من وجوه النشاط الإنساني ولا لوناً من ألوان الشمائل والعادات والطباع في طبقة من الطبقات إلا ورصدها في مرسمه الهائل، فجاءت قصصه التي تتكون منها الكوميديا الإنسانية مجتمعاً عجيباً من الأطباء والمحامين والموظفين والصحفيين ورجال الكنيسة وأصحاب الحوانيت والكادحين بأيديهم في المدينة وفي حقول الريف، والمحاربين، والنساء من كل سن ومعدن. تجدهم هناك ماثلين نابضين بالحياة وقد كدس بلزاك عنهم من الملاحظات حشداً هائلا يتميز بالدقة والحصافة وصدق الفراسة.

ولم يكن بلزاك مصوراً فوتوغرافياً ينقل الأحياء عن الواقع إلى صفحات الورق. بل كان قبل هذا كله وبعد هذا كله كاتباً خلاقاً بكل معنى الكلمة. فالنماذج البشرية التي خلقها خلقاً أكثر من أن تحصى وأبقى من ملايين البشر الذين دبوا على وجه الأرض حقيقة وصدقاً فلم تبق لهم باقية إلا بما استنفدوا بأنفاسهم من هواء الدنيا.

ومن قبيل النماذج البشرية الأنماط الإنسانية الحية التي كان لبلزاك فضل إيجادها فمنحها الخلود حين نفخ فيها من روحه وحمل الناس على الإيمان بوجودها مثلما

آمن بها مؤلفها ومبدعها شخصية «الأب جوريو» الذى نحن بصددها فى لباب هذا الحديث .

ولماذا نعتنا بلزاك بالخصوبة من دون سائر الصفات ؟

ذلك أن الخصوبة هى أبرز صفاته الفنية الخلاقة بغير منازع . فلم يكن بلزاك فى حقيقة أمره صاحب قيم فكرية محلقة تتميز بالسمو على مستوى تفكير الرجل العادى . ولا تحمل كتاباته فى طياتها إيحاء بعالم أعلى من عالم الواقع الاجتماعى الذى عاشه فى عصره ووطنه . فهو ليس رجلا أعلى من مستوى بيئته وظروفه ، ولا فناناً أكبر من الحدود التى نشأ فيها . فليست له صفة الريادة الفكرية أو الخلقية . ومخلوقاته جميعاً تشبهه من حيث أنها تعيش فى حدود ظروفه التاريخية والاجتماعية معترفة بها ماضية على سننها غير خارجة عليها . ولا رانية بطرفها إلى ما هو فوقها .

إنه صاحب عبقرية قوية جبارة فى ضخامة انتاجها وصدقه ودقته . ولكن فيما وراء هذه الخصوبة والقوة ليس له دعوى يدعيها فى مجالات السمو أو الريادة .

ولعل هذه الطبيعة المحدودة قد وجهت قوة طبعه كلها إلى عشق الحياة والعتو فى معاناة خبراتها الضيقة بصورة عميقة متغلغلة . ومن خلال انشغال نفس بلزاك بالمال والجاه الدنيوى ذلك الانشغال القوى العنيف خرجت لنا شخصيات قصصه وكأنها مصابة بمس من حب هذه الدنيويات والاندفاع وراءها . فعاشت لبلزاك هذه الشخصيات عن طريق الخيال ما عجز هو عن تحقيقه فى دنيا الواقع .

وما دام أدب بلزاك تجسيما فنياً متخيلا لاشتهاءات روحه ودوافع حياته فعلا وعناصر شخصيته وظروف زمنه وأمته . فماذا كانت حياته ؟

أضخم مظاهر هذه الحياة اكباره الشديد لقيمة المال ؛ فلئن كان كثيرون يعتبرون المال مصدر كل شر فى حياة البشر ، فإن بلزاك كان يعتبر حب المال هو المصدر الأساسى لأفعال الناس والباعث الجوهرى الذى يكمن وراء حماستهم ونشاطهم الحيوى . فليس لأى إنسان طموح فى نظره هدف وراء الحياة الفخمة الرخية والتقلب فوق أكوام من الذهب .

واسم بلزاك الحقيقى هو «بلسا» . وكان أجداده من عمال الزراعة إلا أن أباه كان محامياً صغيراً على عهد الثورة استطاع بوسائل انتهازية أن يرتقى فى السلم الاجتماعى ، وما أن انتهت الثورة حتى اتخذ اسم بلزاك وتزوج من فتاة ورثت ثروة لا بأس بها واستقر فى مدينة «تور» مديراً إدارياً لمستشفاها وهناك ولد أونوريه فى سنة ١٧٩٩ فكان الابن الرابع لأبويه ، وقضى أونوريه بضع سنوات فى المدرسة هناك كان فيها مثال التلميذ الكسول الخائب ثم انتقل للعمل كاتباً حقير الشأن فى مكتب بعض المحامين بباريس . وتقدم بعد ثلاث سنوات إلى امتحان المحاماه فنجح فيه . وإذا به يأبى بعد ذلك كل الاباء أن يشتغل بالمحاماة كما أراد له أبواه ، وأعرب عن رغبته فى اتخاذ مهنة أثارت استنكار أهله . وكانت هذه المهنة هى الكتابة . وبعد خلاف محتدم خضع أبوه ورضى أن يمنحه فرصة . وأن يرتب له مبلغاً سنوياً صغيراً يعيش به عيش الكفاف مقيما بمفرده .

وكان أول ما كتبه تراجيديا عن حياة «كرومويل» وقرأها على هيئة الأسرة مجتمعة فأجمعوا على تفاهتها . ثم حسما للنزاع بعثوا بها إلى أستاذ معروف فجاء رده الحاسم بأن مؤلف هذا «الشىء» له أن يتخذ أيما حرفة يشاء ما عدا الكتابة والتأليف ! وغضب بلزاك وقرر التخلى عن نظم الشعر المسرحى إلى تأليف القصص المقروءة نثراً . وفى مدة وجيزة ألف ثلاث روايات حذا فيها حذو السير وولتر سكوت ولورد بيرون وآن رادكليف . ولكن أسرته رفضت الروايات الثلاث وحكمت على تجربته الروائية بالفشل وبأنه استنفد الفرص المتاحة له ، وطلبوا إليه العودة إلى أحضان الأسرة فى

«ثورة» فى أول مركبة بريد ليدبروا له مهنة جديدة فامتثل . وهناك اتصل به بعض صغار الكتاب وصغار الناشرين لتأليف روايات مسلية يعتمد معظمها على إثارة الغرائز تنشر بأسماء مستعارة نظير أجر بخس فأكب على هــذه الحرفة خمس سنوات إلى سنة ١٨٢٥ . ويقدر البعض عدد الروايات التى كتبها لهذا الغرض فى تلك المدة بخمسين رواية كان يصيب منها أجراً ضئيلا جداً . ومعظمها ذات إطار تاريخى .

ومهما يكن من رداءة هذه الروايات التى تبرأ منها مؤلفها فيما بعد ولم يعترف بها ضمن أعماله الأدبية فقد كان لها فضل كبير فى تمرين قلم بلزاك على التدفق والسلاسة والانطلاق فى الكتابة بلا تهيب والمرانة على الموضوعات الشعبية التى يعتبرها القراء أهم موضوعات للكتابة ألا وهى الثروة والعشق ومعانى الشرف بالمفهوم الاجتماعى الشائع . مع العناية بالانفعالات فى حياة الناس أكثر من العناية بالأفكار . والحق أن العواطف العنيفة قد تكون مسفة أو تافهة القيمة أو رعناء غير طبيعية ، إلا أن عنفها العارم يعوضها عن ذلك كله جواً من الضخامة والرهبة .

والحقيقة أن بلزاك عاش فى هذه السنوات نفسها تحت سلطان انفعالى من هذا القبيل . ففى المنطقة القريبة من محل إقامة أسرته تعرف بمدام دى بارنى وهى ابنة موسيقى ألمانى كان فى خدمة الملكة مارى أنطوانيت قبل الثورة ، كما كانت هى من بين وصيفاتها . لها من العمر خمس وأربعون سنة ، ولها زوج معتل الصحة كثير الشجار أنجبت منه ثمانية أطفال فضلا عن طفل تاسع أنجبته من عشيقها سابق . وسرعان ما تعلق بلزاك الشاب بهذه السيدة التى غدت عشيقته وظلت مقيمة على مودته إلى أن قضت نحبها بعد ذلك بأربع عشرة سنة . وكانت علاقة بلزاك بها عجيبة فهو مشغوف بها شغف العاشق المدنف . وهو فى الوقت نفسه يبثها الحب الحنون ويلتمس لديها حنان الأمومة الذى افتقده لدى أمه الجادة الجافة العواطف .

وكان طبيعياً أن تنشط ألسنة السوء وتفوح رائحة الفضيحة كما هى العادة فى الريف . وكان طبيعياً كذلك أن تضيق أم بلزاك بهذه العلاقة الشائنة بامرأة تعادلها فى السن . وفى الوقت نفسه كانت إيرادات بلزاك من الكتابة ضئيلة بصورة بعثته على التفكير فى مزيد من العناية بمستقبله وهو الإنسان الطموح المحب للثراء والجاه والشهرة . . وعندئذ انبرت عشيقته مدام دى بارنى فأقرضته من حر مالها خمسة وأربعين ألف فرنك أى نحو ألفين من الجنيهات الذهبية تساوى قيمتها فى ذلك الوقت ما لا يقل عن عشرين ألفاً من الجنيهات بعملتنا الحالية جعلها رأس مال له فأنشأ مع شريكين آخرين مؤسسة تولى إدارتها شخصياً للنشر والطباعة وسباكة الحروف .

وما أن غدا أونوريه مدير مؤسسة فى باريس حتى اندفع بجنون فى حياة التأنق واللهو والاسراف والبذخ . ولم يكن يفقه فى الشئون المالية شيئاً فلم تمض ثلاث سنوات حتى صفيت المؤسسة واضطرت والدته إلى دفع مبلغ مماثل لما دفعته مدام دى بارنى فى البداية كى تنقذه من السجن بناء على طلب دائنيه .

ولكن رب ضارة نافعة . . فقد صهرته هذه المحنة وتعلم منها دروساً فى الحياة العملية وفى المعاملات وفى طبائع البشر وفى الانفعالات المتصلة بالأزمات والضائقات والمناورات السوقية مما أفاده كثيراً فى كتابة قصصه العظيمة بعد ذلك .

ورحل بلزاك بعد الكارثة عن باريس فأقام لدى بعض أصدقائه فى مقاطعة بريتانى حيث عكف على كتابة أولى رواياته العظيمة التى نشرها باسمه الصريح وكانت سنه وقتذاك ثلاثين سنة . وظل بعد ذلك يكتب باجتهاد جنونى إلى أن وافته منيته بعد ذلك بواحد وعشرين عاماً ، ألف فيها عدداً من القصص الطوال

والقصاص لا يكاد يدركه الحصر . ففي كل سنة كان يصدر رواية أو روايتين طويلتين وقرابة عشرين ما بين رواية موجزة وقصة قصيرة . وإلى جانب هذا كله ألف عدداً من المسرحيات لم تقبل المسارح بعضها . وما مثل منها لم يكتب له النجاح ما عدا مسرحية واحدة . وفضلا عن ذلك أصدر فترة من الزمن صحيفة تظهر مرتين في الأسبوع كان يحرر بنفسه معظم موادها .

وكان من عادته أن يحمل معه دائماً كراسة للمذكرات ، وكلما وقع على شيء يصلح لمادة قصصه أو خطرت له خاطرة أسرع بتدوينها بلا حرج أمام أنظار الناس . ويعنى بتسجيل الأوصاف الدقيقة للأزقة والشوارع والبيوت والأثاث التي يتخذنها مسرحاً لأعماله الأدبية . ويعنى عناية شديدة أيضاً بتدوين الأسماء الغريبة لأنه كان يعتقد أن الاسم ذو صلة بشخصية صاحبه .

وعلى ما كان بهذا الرجل من نهم للذاذات الدنيا ومناعمها الحسية وشهواتها كان ينقلب في فترات الاشتغال بالتأليف زاهداً من رهبان الفن لا يقرب شيئاً من تلك الأمور كلها ويعيش عيشة منتظمة فيأوى إلى فراشه متى فرغ من وجبة العشاء المبكرة وينام إلى أن يوقظه خادمه في الساعة الواحدة صباحاً فيتدثر بالروب الأبيض الشهير فوق جلبابه الأبيض الناصع ، لأنه كان يعتقد أن الثياب البيض من مستلزمات الكتابة ويشترط أن تكون هذه الثياب نظيفة طاهرة خالية من اللطخ والأوزار والشوائب . وعلى ضوء الشموع ينصرف إلى الكتابة بريشة من قادمة غراب أبيض مستعيناً بأقداح متوالية من القهوة المركزة حتى الساعة السابعة صباحاً فيدخل الحمام ثم يستلقى ليستريح . وفيما بين الثامنة والتاسعة يحضر ناشره ليسلمه تجارب المطبعة ويتسلم منه ما كتبه في ليلته . وبعد خروجه يستأنف بلزاك الكتابة حتى الظهر فيتناول غذاء من البيض المسلوق ولا يشرب إلا الماء والقهوة وينصرف بعد ذلك للعمل حتى السادسة مساء فيتناول عشاءه الخفيف مع كأس واحدة من الخمر . وقد يزوره على العشاء صديق أو صديقان حميمان ولكنهما ينصرفان بعد سمر يسير جداً لينام الأستاذ .

ولم يكن يدرى حين يشرع في الكتابة ماذا ينوى أن يكتب بالضبط ، فيبدأ بمسودة إجمالية يعيد بعد ذلك كتابتها وتصحيحها ، ويغير من ترتيب الفصول ، ويشطب بعض الفقرات ويضيف أخرى أو يعدلها . ويرسل في النهاية إلى المطبعة مخطوطاً لا تكاد تحل طلاسمه فإذا أتته تجربة المطبعة بعد التعديل والتصحيح النهائي من جانب المصححين المحترفين عكف على تعديلها المرة بعد المره على نطاق واسع . ولا يسمح في النهاية بالطبع إلا على شريطة إتاحة الفرصة لتعديلات أخرى في الطبعات القادمة بغية المراجعة والتحسين . ولا يبالى بما يتكبده الناشر بسبب ذلك من نفقات مضاعفة يثير بسببها المنازعات المستمرة .

وبمناسبة علاقته بالناشرين نذكر أنه كان لا يتحرج عن الحصول منهم على نصيب من أجر الكتاب مقدماً متعهداً بتسليم المخطوط كاملا في تاريخ معين ، ولا يلبث أن ينفق ذلك المال وهو في منتصف الكتاب ، فيكف عن الكتابة ليكتب فصولا من قصة أخرى تناول من ناشر آخر جزءاً من ثمنها . وبذلك يدخل في دوامة من إخلاف المواعيد ، والكتابة في ثلاثة أعمال أو أربعة في وقت واحد ، وكأن الشيطان في أعقابه يتعجله بسياطه أن يتم هذا وذاك وتلك ! . وما أكثر القضايا التي خاضها والتعويضات التي حكم عليه بها بسبب إخلاله بعقوده مع الناشرين .

وما أن واتته الشهرة حتى عاد لحياة البذخ فاستخدم وصيفاً خاصاً وطباخاً وخادماً . وكان يكسو خدمه ثياباً رسمية ابتدع نموذجها بنفسه . وأضاف إلى اسمه كلمة « دى » لتوهم بنبالة أصله . ولعله من أوائل من فتنوا بزخرفة المسكن من الداخل فأنفق في ذلك نفقات طائلة

على زخرفات غريبة فاخرة سقيمة الذوق ! وبطبيعة الحال تورط فى الديون بمن يعرفهم ومن لا يعرفهم على السواء . ويذهب هذا المال غنيمة باردة لتجار الأوانى الخزفية العتيقة وقطع الأثاث المهشمة التى يقال له إنها من مخلفات فلان فى القرن الفلانى يجمعها ويكدسها فى مسكنه لتزيد من فساد ذوقه ولا حديث له مع زائريه وناشريه إلا عن الملايين الوهمية التى تمثلها تلك الصحاف المكسورة المعلقة والأخونة والكراسى العرجاء .

ورغم التماع اسمه قتر على والدته التى ضحت بثروتها لانقاذه من سجن المعسرين وكثرت رسائلها إليه مستنكرة ومؤنبة وهو لا يكاد يبالى ! ثم وعدها بمائتى فرنك كل ثلاثة أشهر لأجر مسكنها وخادمتها وهى تساوى ثمانية جنيهات ذهبية . ثم كانت تمضى السنتان والثلاث من غير أن يؤدى هذه المخصصات القليلة إليها، فى الوقت الذى كان ينفق الألوف المؤلفة على مجوهراته الشخصية وعصيه المطعمة بالذهب والأحجار الكريمة وثيابه الفاخرة وولائمه الباذخة داخل بيته وخارجه . ومن عجب أنه كان معتدلا فى طعامه وشرابه حين يأكل وحده . حتى إذا أكل مع غيره أظهر شراهة تستلفت الأنظار . ومن عجب أيضاً أنه يكف عن الكتابة متى امتلأت جيوبه بالمال ، حتى إذا نضب معينه من النقود أكب على الكتابة باندفاع جنونى ليل نهار إلى أن يصيبه الذبول والشحوب . وتحت ضغط الحاجة إلى المال أو مطالبات الدائنين كتب أعظم مؤلفاته . حتى إذا تركوا له هدنة من غير مطالبة أو مشاغبة تبلد ذهنه وخبت قريحته !

وقد جلبت عليه شهرته صلات نسائية كثيرة بعد أن فتحت له أبواب صالونات الطبقة العليا . ووجد بين سيدات هذه الطبقة الكثيرات من العشيقات والصديقات من أشهرهن المركيزة دى كاسترس وهى ابنة دوق وحفيدة الملك جيمس الثانى ملك انجلترا . وصار يتأنق ويتضمخ بالعطور حين يذهب لزيارتها كل يوم . ولا تسمح له بأكثر من تقبيل يدها. ولم ينفض يده منها إلا بعد أن وثق بأنها تريده معجباً ملحاً لا عشيقا . وكان قد تبعها إلى جنيف هى وعمها وخرج معها فى نزهة خلوية على انفراد طالبها فيها بالاستجابة للواعج غرامه فردته رداً جارحاً وعاد إلى المدينة مستهل العبرات ! ولم يلبث أن عاد إلى باريس وقد استفاد من هذه المغامرة القاسية نموذجاً ممتازاً لنوع من العلاقات التى تسود الطبقة العليا وقد استغل هذا النموذج فى كثير من قصصه بعد ذلك.

وكانت مغامرته الثانية مع سيدة روسية راسلته من أوديسا باسم مستعار ، فما كان من بلزاك إلا أن نشر إعلانا فى الصحيفة الفرنسية الوحيدة التى تدخل روسيا القيصرية عندئذ كى تتصل به هذه السيدة صراحة ، فاستجابت . وكانت تدعى إيفلين هانسكا وهى نبيلة بولندية واسعة الثراء فى الثانية والثلاثين مقترنة بنبيل روسى أسن منها بكثير . وبذلك بدأت العلاقة العاطفية الكبرى فى حياة كاتبنا . وأخذت رسائلهما تزداد حرارة وصراحة . وكشف لها بلزاك عن جراح قلبه فأثار شفقتها واستثار الجانب الرومانسى فيها وهى التى تعيش حياة رتيبة مملة فى قصر زوجها بأوكرانيا وسط خمسين ألف فدان من أرض السهول المنبسطة المتشابهة.

وبعد سنتين من التراسل دبرت السيدة حضورها مع زوجها وابنتها وحاشية من الخدم والأتباع إلى سويسرا ثم دعت بلزاك للإقامةهناك فى ضيافتها . وكانت فى أوج فتنتها حينئذ . وقدأخذت بعض الشيء عندما رأت أمامها رجلا بديناً أحمر الوجه أشبه بالجزارين منه بالكتاب والفنانين . ولولا ما فى عينيه الذهبيتين من وميض أخاذ لنفرت منه نفوراً شديداً. ولم يلبث أن صار عشيقها ولم يفترقا إلا على موعد للقاء فى الشتاء بمدينة جنيف . وفى الأسابيع الستة التى قضاها معها هناك انتقم من المركيزة الإنجليزية بقصته « دوقة لانجيه »

وعندما عاد إلى باريس تعرف بكونتسة من أصل انجليزى شقراء شهوانية مولعة بخيانة زوجها المتساهل .

ولم يلبث أن شغف بها وصارت عشيقته في باريس مدة طويلة وذاعت هذه العلاقة وخاضت فيها الصحف المولعة باللغط والفضائح . وعرفت الحسناء البولندية بخيانته فكتبت إليه توبيخاً قاسياً أزعجه جداً لأنه كان قد بنى آمال مستقبله على الزواج بهذه الثرية النبيلة بعد وفاة زوجها بإذن الله ! فاقترض مبلغاً كبيراً وأسرع إلى فينا حيث تقيم ليترضاها وأنفق بجنون على مظاهره في تلك الرحلة وكأنه يتهيأ لحياة النبلاء الروس المترفة بالفعل ولكنها ردته رداً أليماً وفارقته إلى أوكرانيا مغضبة فلم يلتقيا إلا بعد ذلك بثماني سنوات ، وعاد إلى باريس وإلى عشيقته المتهتكة المتلافة فدخل بسببها سجن المعسرين ولكنها دفعت عنه دينه الباهظ وظلت مواظبة على إنقاذه من ضائقاته المالية بعد ذلك ، ثم رزق من عشيقته تلك بطفل . ومما يذكر بهذه المناسبة أن ذرية بلزاك من عشيقاته المختلفات غلام وثلاث فتيات ، لم يشغل نفسه بهم على الإطلاق . وتعددت صلاته الغرامية بنساء من المعجبات في فترات متقاربة . كانت تكبده نفقات باهظة . وكان ينتهي بالاقتراض منهن قروضاً مدمرة لثرواتهن . وفي سنة ١٨٤٢ مات النبيل الروسي زوج عشيقته البولندية فشعر أن فرصته حانت أخيراً للثراء العريض والتخلص من ديونه المرهقة . ولكن الأرملة الحسناء أعلنت عن عزمها على العزوف عن الزواج ، والزواج منه بصفة خاصة لأنها لم تستطع أن تتناسى خياناته وتبذيره وديونه . فأطبق عليه اليأس وأرسل إليها يقول إن الوفاء الجسدي لا قيمة له ، فالمهم أنها تملك قلبه في كل وقت . وما من امرأة أخرى ملكت هذا القلب . وصمم على التوجه إليها لإقناعها شخصياً » ورحل إلى بطرسبورج لذلك الغرض . وكانت سنها اثنتين وأربعين سنة أما هو فكان في الثالثة والأربعين . وكلاهما بدين . وقد تحقق ظنه فحسم وجوده شكوكها وترددها وأصبحت عشيقته للمرة الثانية ولكنها أبت أن تتزوجه . ولم تقبل إلا بعد سبع سنين . والغالب أن ترددها الطويل في الزواج لاختلاف مكانتها الاجتماعية النبيلة عن مكانته ، فلا حرج أن تتخذه عشيقاً وإنما الحرج في أن تحمل اسمه ! وكان هذا رأى أسرتها أيضاً ولا سيما أن ابنتها في سن الزواج : وظل بلزاك طيلة السنوات السبع يغترف من ثروتها بلا حياء . ونتج عن هذه العلاقة طفل ولد ميتاً في سنة ١٨٤٦ ولم تتزوجه إلا في سنة ١٨٥٠ في ضيعتها بأوكرانيا وثقل عليه الشتاء الروسي القارص قبل الزواج فمرض وتم الزواج وهو مريض وعادا معاً إلى باريس حيث اشترى من مالها مسكناً ضخماً أثثه ببذخ عظيم . وعاوده المرض فلم يبل منه ومات في السابع عشر من أغسطس سنة ١٨٥٠ فحزنت عليه إيفلين زوجته حزناً عظيما لم يخفف من لواعجه بعض الشيء إلا اتخاذها رساماً فاشلا شديد القبح يلقب لدمامته بالقملة الغبراء . . . اتخذته عشيقاً !

٢ — الأب جوريو

تمتاز قصة « الأب جوريو » بأنها من أكثر ما كتبه الروائي العظيم بلزاك تمثيلا لمزاياه الفنية الكبرى . وأول هذه المزايا حيوية الشخصيات الأساسية التي يعتبر كل منها نمطاً بشرياً تتمثل فيه عاطفة معينة بسيطة فطرية عاتية عتواً خارقاً للمألوف . فلم يكن بلزاك موفقاً كل التوفيق إذا عرض أحياناً لوصف شخصيات معقدة التكوين . وهذا هو الفارق الأكبر بينه وبين روائي عظيم من طراز آخر مثل فيدور دستويفسكي . ويضاف إلى ذلك أن قصة « الأب جوريو » تتميز بالتشويق المتصل من بدايتها إلى نهايتها بحيث تستولي على القارئ استيلاء شديداً . فهي خالية من العيب الذي قد يوجد في بعض قصصه الأخرى حين يدع شخصيات روايته وأحداثها جانباً ليدلي إلينا بآرائه وتحليلاته الخاصة في مختلف أمور الحياة وفلسفاتها مما يعنينا أو لا يعنينا ولكنه ليس من سياق القصة ولا من تكوينها الأساسي في شيء ؛ وبكانه

الصحيح فى مقال أو دراسة مستقلة . أما فى قصة « الأب جوريو » فلا وجود لشىء من هذه الشوائب المقحمة ، فهو يترك شخصياته تنفرد بمجال القول والعمل معبرة عن نفسها بألفاظها وأفعالها فى موضوعية كبيرة . والنسيج الفنى لعناصر القصة وشخصياتها متداخل السدى واللحمة . أما السدى فهو ذلك الحب الأبوى المسرف من جانب الشيخ جوريو نحو ابنتيه العاقتين .وأما اللحمة فهى مطامع الفتى راستينياك وطموحه الدنيوى وخطواته الأولى التى شق بها طريقه الصاعد المتسلق وسط زحام المجتمع الباريسى الفاسد إلى درجة التعفن .

ومما يجدر بالذكر أن بلزاك أول روائى اتخذ نزلا بمثابة بؤرة أساسية للرواية . فقصة « الأب جوريو » هى قصة الأشخاص الذين أقاموا فى فترة معينة بنزل تملكه سيدة عجوز تؤجر حجراته المفروشة لأبناء الطبقة الوسطى الصغيرة . وقد حذا روائيون كثيرون حذو بلزاك فى هذا النهج بعد ذلك . لأنه نهج خصب ييسر للمؤلف أن يجمع فى إطار واحد شخصيات شديدة التباين . ورغم كثرة المقلدين ظلت قصة « الأب جوريو» أنجح قصة عولج فيها هذا المنهج ، بغير استثناء «اميل زولا» الذى حاكى بلزاك فى قصته « الأب جوريو » عندما ألف قصة « البيت المنقسم » .

ويبدأ بلزاك القصة — شأنه فى سائر رواياته — ببطء واضح . فطريقته الوصفية المدققة تحمله على إيراد وصف تفصيلى لمسرح الأحداث فى القصة . ويبدو أنه كان يجد لذة خاصة فى ذلك فيغمر القارئ بهذه التفاصيل والمعلومات بصورة تجاوز كل حد معقول لرغبة قرائه . والحق أن بلزاك فى تدفقه الطوفانى فى الوصف كالنهر الشاب الذى يحتاج إلى تهذيب وتحكم عن طريق السدود والجسور والخزانات . فبلزاك ظل إلى أن مات يجهل فن الإدلاء بما هو ضرورى فحسب والإحجام عما لا حاجة به إلى ذكره . فمنذ البداية يصر هذا الخالق على أن يخبرك بملامح الشخصيات التى ابتدعها وأمزجتهم وميولهم وأنسابهم وعاداتهم وآرائهم ومواضع قوتهم وضعفهم — وبعد ذلك فقط — يشرع فى رواية قصته . وبهذا نجد الشخصيات منذ البداية مرسومة مع جوها وماضيها بألوان قوية أولية صارخة تختلف كثيراً عن ألوان الحياة الواقعية المألوفة لأنها أشد منها حيوية ودقة وتمايزاً فى الحدود . ومع هذا فشخصياته تنبض بالحياة وتتنفس وتجبرك على الإيمان بوجودها . وهذا راجع إلى عمق إيمان المؤلف بها شخصياً . فما يذكر عنه أنه آمن بوجود طالب الطب بيانشون الذى أنشأه أول مرة فى الأب جوريو ، وأعاد إظهاره طبيباً بارعاً مخلصاً لمهنته فى قصص أخرى . فلما حضر بلزاك الموت جعل يقول لمن حوله :

— ارسلوا فى طلب بيانشون ففى استطاعته وحده أن ينقذنى !

والآن وقد فرغنا من الخصائص الفنية الأساسية للقصة ننتقل إلى خلاصتها .

كان فى نزل مدام فوكيه سبعة نزلاء . ففى الطابق الأول جناحان هما خير ما فى النزل ، تحتل مدام فوكيه أصغرهما ، وتحتل أكبرهما مدام كوتير وهى أرملة موظف سابق فى جيش الجمهورية الفرنسية ومعها فتاة صغيرة اسمها فيكتورين تايفير . وفى الطابق الثانى يسكن رجل شيخ اسمه بوايريه ورجل فى نحو الأربعين يزعم أنه تاجر متقاعد اسمه فوتران . والطابق الثالث به أربع حجرات تحتل إحداها عانس عجوز اسمها الآنسة ميشونون وفى الأخرى صاحب مصنع سابق للشعرية هو الأب جوريو . وفى الحجرة الثالثة يقيم طالب الطب بيانشون . وفى الرابعة طالب فى الحقوق اسمه يوجين دى راستينياك . وفى الطابق الرابع تحت السقف المنحدر حجرتان للخادم كريستوف وللطاهية العجوز سيلفيا .

ويمكن أن تعتبر هذه المجموعة صورة مصغرة لعناصر مجتمع بأسره . وكان الأب جوريو مقيما بالنزل منذ ست سنين منذ تقاعد عن العمل . جاء يومئذ فى ثياب أنيقة متحلياً بساعة ذهبية لها سلسلة غليظة من الذهب تتدلى منها الأختام ، وصندوق سعوط ذهبى مرصع . فكانت مدام فوكيه تتغنى بأناقته وغنــدرته وتعجب بالتحف والطرف الثمينة التى يزين بها حجرة جلوسه ومنها أدوات فضية مزخرفة تذكارية وموروثة . وقال عن بعضها إنها أول هدايا زوجته الراحلة إليه وأنه يفضل أن يحفر الأرض بأظافره طلباً للقمةعلى أن يتخلى عن هذه التذكارات .

وبعد سنة من الإقامة بدأ الأب جوريو يتنازل عن شىء من بذخه فى الإنفاق ويمساء يده على الطعام والنوافل . وفى ختام السنة الثانية انتقل من الطابق الأول إلىالطابق الثانى واستغنى عن إشعال النار فى مدفأته طول الشتاء مع أن اسمه ظهر فى الدليل السنوى تحت باب سندات الدولة الاستثمارية مما يكفل له دخلا سنوياً لا يقل عن عشرة آلاف فرنك مما دعى مدام فوكيه إلى اتهامه بالإنفاق على شهوات خفية تلتهم إيراده الضخم . وبدأ النزلاء يتلصصون ويتجسسون إلى أن رأوا سيدتين شابتين فى منتهى الأناقة تزورانه خلسة ، كل منهما على حدة . وتولت الطباخة سيلفيا تعقب إحداهما عند خروجها فوجدت عربة فارهة تنتظرها فى شارع جانبى ولما ووجه الرجل بهذه الحقائق الدامغة اعترف فى دماثة مستسلمة أن السيدتين ابنتاه . وإن لم يبح لأحد بأنهما لا تعترفان بأبوته ولا تبرانه بالزيارة إلا لاستنزاف المال منه خلسة من زوجيهما .

وهكذا مرت السنوات والشيخ جوريو يقتطع تدريجاً من نفقاته الشخصية حتى انتهى به المطاف إلى الطابق الثالث وغدت ثيابه بعد الأناقة والبذخ أسمالا كالحة . واختفت مجوهراته وصندوق سعوطه ونحل جسمه وغطت الغضون محياه الذى كان فى أول أمره مستديراً يفيض حمرة وحيوية . فلم يعد فيه شىء من صورته الأولى . بل إن مشيته نفسها غدت مترنحــة وطريقته فى الكلام متعثرة .

وكان الشــاب يوجين دى راستينياك طموحاً لا يكفيه أن يتخرج فى كلية الحقوق محامياً ، بل همه الأكبر فى شق طريق له بين صفوف الطبقة الراقية بباريس . وقد أدرك ما للنساء من نفوذ هائل فى المجتمع الراقى فحصل على خطاب توصية من قريبة له عجوز فى الريف تقدمه إلى إحدى ملكات المجتمع الباريسى كى تشمله برعايتها . وكانت هذه السيدة تعانى فى ذلك الحين من هجر نبيل برتغالى كان عشيقها منذ أمد طويل فوجدت فى يوجين الشاب مسلاة بعض الوقت وأكثرت من دعوته إلى حفلاتها . وهناك تعرف بالدوقة لانجيه التى روت له قصة الأب جوريو التى كانت خافية عليه . فعرف أن زميله فى النزل كان أكبر صناع الشعرية وقد أثرى من استغلال القحط والمجاعة فى باريس أيام الثورات والحروب فكان يبيع السلعة بعشرة أضعاف ثمنها . وخصص قرابة المليون فرنك مهراً لكل من ابنتيه أناستازيا ودلفين . وكان كل همه فى الدنيا رفع ابنتيه إلى طبقة النبلاء بهذه البائنة الضخمة . وبالفعل تزوجت الكبرى من الكونت دى رستو ، وتزوجت الصغرى — دلفين — من بارون ألمانى ثرى من كبار رجال المال هو البارون نوسنجن . وكان أبوهما يزورهما من حين لآخر بدعوة منهما على عهد امبراطورية نابليون ولكن بعودة الملكية اشتد تزمت الطبقة الراقية وصار من غير المرغوب فيه ظهوره فى بيت صهريه وصارت ابنتاه تخجلان منه فرضى بالتوارى من حياتهما . وكانت الابنتان سيان فى جحود أبيهما والتنكر له ورغبتهما فى موته للخلاص من عاره باعتباره رجلا سوقياً من العامة . وفيما عدا هذا كانتا شديدتى العداء فيما بينهما عن تحاسد وغيرة . فالكبرى زوجة الكونت رستو تحضر حفلات البلاط لأن أسرة زوجها من أعرق الأسر

الفرنسية . أما دلفين الصغرى فزوجها أغنى إلا أنه ألمانى الأصل وزوجته لا تدعى لحفلات البلاط ولا لبيوت الأمراء ، فهى أقل من أختها الكبرى بمراحل فى المكانة الاجتماعية . ولذا فهى مستعدة أن تلعق جميع الوحول التى تغطى الشوارع الموصلة إلى صالون من الصالونات التى لا تدعى إليها كأختها .

وللابنة الكبرى انستازيا عشيق هو الكونت مكسيم المقامر العربيد الأفاق كثير المبارزات . وقد بلغت ديونه فى القمار مائتى ألف فرنك هدد انستازيا بهجرها إن لم تدفعها عنه . فاضطرت أباها أن يبيع معظم ثروته الباقية له فى ذلك السبيل . وباع أيضاً آخر ما تبقى له من تذكارات زوجته الفضية فى هذا السبيل .

أما دلفين الصغرى فكان لها أيضاً عشيق هو الكونت دى مارساى الذى كانت تطمع بنفوذه فى الوصول إلى بعض الصالونات الراقية التى لم تشفع لها ثروة زوجها الطائلة فى دخولها . وكان يتقاضاها مبالغ باهظة فى حين كان زوجها شحيحاً ، فصار على الشيخ جوريو أن يزودها بين حين وآخر بما يرضى عشيقها .

وأخذ راستينياك يلقى شباكه على دلفين ويمنيها بغشيان القصور والصالونات التى صار يتردد عليها بحكم صلته بالبنوقة وبحق اسمه العريق رغم فقره . وعرف الشيخ جوريو من وصيفة ابنته بتلك العلاقة الجديدة فلم يضق بها بل أنفق آخر عشرة آلاف فرنك من ثروته فى تأثيث مسكن وثير فاخر للشابين العاشقين على شريطة أن يسمحا له بشغل إحدى الحجرات كى يملأ عينيه من طلعة ابنته كل يوم حين تأتى للاجتماع بيوجين .

أما الابنة الكبرى فوقعت فى ضائقة أخرى حين تحتم عليها حضور حفلة راقصة كبرى وأصر زوجها على ظهورها فى جواهر الأسرة الموروثة التى كانت قد رهنتها إرضاء لعشيقها . واضطر الشيخ رغم مرضه أن يبارح الفراش ويبيع ملاعقه وشوكه الفضية الثمينة ويرهن معاشه السنوى ليقدم لها ألفاً من الفرنكات تستعين بها على أزمتها .

وفى الوقت نفسه استطاع يوجين أن يحصل لصاحبته دلفين على بطاقة دعوة إلى تلك الحفلة فكأنما قدم إليها نجماً من نجوم السماء فى طبق من الفضة . فها هى أخيراً تظهر إلى جانب أختها فى حفلة واحدة . وذهبت الأختان إلى هناك تتباريان فى التألق إلى الصباح رغم علمهما قبيل موعد بدء الحفلة بأن والدهما على شفا الموت فى حجرته الحقيرة بنزل مدام فوكيه . ولازم راستينياك الشيخ فى ساعته الأخيرة ولم يذهب إلى الحفلة وعندما أرسل إلى الابنتين يدعوهما لوداع أبيهما الوداع الأخير رفضتا مغادرة الحفلة وردتا الرسول خائباً . وأخذ الرجل يهذى باسم ابنتيه ويناديهما فى تحبب يتفطر له القلب إلى أن لفظ أنفاسه وفاضت روحه وهو يلقى تبعة عقوق ابنتيه على زوجيهما معلناً أن حرمانه من رؤيتهما أقسى عليه من عذاب الموت نفسه .

ودفن جوريو فى مقابر الصدقة . ورفض زوجا ابنتيه القيام بنفقات الجنازة فأسهم فيها يوجين طالب الحقوق وبيانشون طالب الطب الذى مرضه وسهر عليه بحنان وحب حتى النهاية .

٣ — نصوص مختارة

— إن النزل المعروف باسم « دار فوكيه » يقبل النزلاء من الرجال والنساء شباناً وشيباً على السواء من غير أن تتعرض هذه المؤسسة المحترمة لقالة السوء . ولكن من الحق أيضاً أن نقول إنه ما من شخصية شابة شوهدت هناك فى مدى ثلاثين سنة . وإنه لا بد كى يقيم شاب فى ذلك النزل أن يكون المرتب الذى تخصصه له أسرته شديد الهزال . ومع هذا ففى سنة ١٨١٩ — وهى الفترة التى تبدأ فيها هذه المأساة — كانت تقيم بذلك النزل فتاة فقيرة . . .

والمنزل الذي يشغله هذا النزل البرجوازي تملكه مدام فوكيه ،وهو قائم في نهاية شارع نيف سانت جينيفيف، في الموضع الذي تنخفض فيه الأرض في اتجاه شارع آرباليت بانحدار مفاجئ وعر بحيث صار من النادر أن تصعده أو تهبطه سنابك الخيل . وهذا الظرف الخاص مما يوافق السكينة التي تسود الشوارع الضيقة بين قبة فال دي جراس وقبة البانتيون . . فثمة يستولى الهم على عابر السبيل مهما كان خلي البال ، وصوت مرور عربة يبدو حدثاً ، والبيوت كئيبة وجدرانها تذكر الناظر بأسوار السجون . والباريسي الذي تضل قدماه الطريق إلى هناك لن يرى سوى عدداً من النزل البورجوازية أو الملاجئ تسودها الفاقة والسآمة والشيخوخة التي تدب إلى الموت ، والشباب المرح الذى يضطر إلى الكدح اضطراراً . فما من حي أشد من هذا الحي فظاعة أو أشد منه خفاء . . .

— وواجهة النزل تطل على حديقة صغيرة . . وعلى طول هذه الواجهة ممر مفروش بالحصباء عرضه مقدار قامة يفصل بين البناء والحديقة الصغيرة . . والوصول إلى الممر عن طريق بوابة جانبية تعلوها لافتة مكتوب عليها « دار فوكيه » وتحت هذا السطر « نزل بورجوازي للجنسين » .

— والطابق الأرضي من هذا المسكن المعد لاستغلاله نزلا بورجوازياً يتكون من حجرة أولى يصل إليها الضوء من الشارع عن طريق نافذتين ، والدخول إلى هذه الحجرة من باب الشرفة ويفضي هذا الصالون إلى قاعة الطعام التي يفصلها عن المطبخ بئر السلم ذى الدرج الخشبي . . . وما من شيء أدعى لانقباض النفس من منظر هذا الصالون المؤثث بمقاعد ذات ذراعين وغير ذات ذراعين مبطنة بقماش به خطوط عريضة أحدها لامع والآخر غير لامع على التوالي . وفي الوسط منضدة مستديرة ذات قرص من الرخام . . .

— والآنسة ميشونو العجوز تظلل عينيها المجهدتين بقطعة من التفتاه الخضراء قذرة مسيجة بسلك من الحديد كاف لترويع ملائكة الرحمة وإبعادهم عنها . أما شالها ذو الأهداب المتباعدة المتساقطة فكأنما يستر تحته هيكلا عظمياً ،فشد ما كان من جسدها بارز العظام حاد الزوايا . فترى أي حمض أكل الأعطاف الأنثوية لهذه المرأة ؟ فلا بد أنها كانت يوماً ما مليحة حسنة التكوين . أهي الرذيلة ؟ أهو الحزن ؟ أهو الطمع ؟ أم تراها أسرفت في الحب ؟ وهل كانت تاجرة بضاعتها الثياب المستعملة أم قصارى أمرها أنها كانت غانية ؟ أهي تكفر عن انتصارات شبابها الطائش الذى استنفدته في الملذات بشيخوخة يفزع منها من يمرون بها ؟ إن نظرتها الحالية من كل معنى تورث البرودة وسحنتها المتقاصة تنــذر وتتوعد ، وصوتها يقع على الأذن حاداً كأنما هو صوت جندب يرسل صيحاته وهو قابع بين حشائش الأدغال عند اقتراب الشتاء .

— صعد يوجين الدرج الصغير خائر الروح . ولمرآه فتح باب من الزجاج ورأى الخدم بسحنهم الجـادة كأنهم حمر تحت يد المطمرين . وكان الحفل الذى حضره قد أقيم في قاعات الاستقبال الكبرى بالطابق الأرضي من قصر الفيكونت دي بوسيون ولم يكن الوقت قد اتسع له فيما بين توجيه الدعوة والحفل الراقص كي يزور قريبته (الفيكونتس) ولذا لم يكن قد سبق له دخول الحجرات الخاصة بها في القصر . فهو إذن سيرى الآن للمرة الأولى أعاجيب وأفانين هذه الأناقة الشخصية التي تفضح دخيلة المرأة الراقية وروحها وأخلاقها . . . والفيكونتس لا تستقبل أحداً قبل منتصف الخامسة . فلو جاء قبل ذلك بخمس دقائق لما استقبلته . أما يوجين الذى لم يكن يعرف شيئاً من المراسم المتباينة للحياة الباريسية فألفى نفسه مسوقاً إلى ارتقاء سلم ضخم مزين بأزهار كثيرة ، أبيض اللون ، له سياج مذهب ومفروش ببساط أحمر . وانتهى به السلم إلى جناح

الفيكونتس دي بوسيون التي كان يجهل تاريخ حياتها الشفوى ، ذلك التاريخ الذى يعتبر فى عداد تلك الأقاصيص المتغيرة التي تروى كل ليلة من أذن إلى أذن فى صالونات باريس .

— والفيكونتس تربطها منذ ثلاث سنين صلة بالمركيز داجودا بنتو من أشهر نبلاء البرتغال وأثراهم . وهى صلة من تلك الصلات « البريئة » التى تسحر الطرفين فلا يطيقان معهما طرفاً ثالثاً . وقد ضرب الفيكونت دى بوسيون المثل للناس كافة فى احترام هذه العلاقة طوعاً أو كرهاً . وصار الناس الذين ترددوا على الفيكونتس فى الأيام الأولى لهذه الصداقة فى الساعة الثانية بعد الظهر يجدون المركيز هناك على الدوام . ولما كانت الفيكونتس عاجزة عن إغلاق بابها صراحة فى وجوههم لما فى ذلك من حرج شديد ، فهى تستقبلهم ببرود مسرف ولا تحول نظرها عن كلبها الكبير ، وبذلك فهم الناس أن وجودهم يضايقها . وما أن شاع ذلك عنها حتى أدرك الجميع أن الفيكونتس لا تحب أن تزار فيما بين الثانية والرابعة ، فإذا بها فى هذه الفترة تنعم بالوحدة التامة . وكانت تختلف إلى المسرح ودار الأوبرا فى صحبة الفيكونت زوجها وصحبة المركيز معاً ، بيد أن زوجها بما هو رجل كيس كان يترك زوجته دائماً مع المركيز البرتغالى بعد أن يطمئن على استقرارهما فى المقصورة الخاصة . . .

— لبى يوجين دعوة الفيكونتس وألفى نفسه كالمسحور عندما دخل مقصورة أمامية بالمسرح فألفى جميع المناظر المقربة تصوب إليه هو والفيكونتس التى كانت فى أبهى زينة . وفيما كانت الفيكونتس تحدثه جعلت تقلب منظارها المقرب بين المقاصير ولفتت نظره إلى وجود البارونة دى نوسنجن على قيد ثلاثة مقاصير إلى اليمين أما أختها الكونتس فكانت إلى اليسار مع صاحبها المسيو دى تراى . وبعد أن نظر يوجين صوب البارونة (دلفين صغرى ابنتى جوريو) قال :

— إنها لفاتنة .

— حاجباها أبيضان .

— أجل . ولكن ما أجمل خصرها وأرشقها .

— ويداها كبيرتان .

— يا لعينيها الجميلتين !

— ووجهها مستطيل .

— ولكن الاستطالة فيه مستحبة .

— انظر إليها كيف تتناول منظارها المقرب ثم كيف تتركه من يدها ! إن سلالة جوريو تبرز بروزاً تاماً من حركاتها .

وأدهش يوجين أن يسمع الفيكونتس تقول ذلك الكلام لأنها كانت فى هذه الفترة من الزمن تدير منظارها فى أرجاء القاعة من تحتهما ولا يبدو عليها أنها تنظر صوب البارونة دى نوسنجن إطلاقاً ، ومع ذلك لم تفتها لفتة واحدة من لفتاتها أو سكناتها .

— قال الأب جوريو لطالب الحقوق الشاب :

— أيهما راقتك أكثر : الكونتس دى رستو أو البارونة دى نوسنجن ؟

— إنى أفضل السيدة دلفين لأنها تحبك خيراً مما تحبك أختها .

وما أن سمع الرجل الطيب هذه العبارة التى قالها الشاب بحرارة حتى أخرج ذراعه من تحت أغطية الفراش وشد على يد يوجين ، ثم قال الشيخ بتأثر شديد

— شكراً . شكراً . فماذا قالت لك إذن عنى ؟

فأعاد الطالب الشاب أقوال البارونة عن أبيها بعد أن حسنها وجملها ، فجعل الشيخ يصغى وكأنه يرهف السمع لكلام الله .

— ذهب الخادم كريستوف رسولا إلى السيدتين يدعوهما إلى فراش احتضار والدهما واستأنف الشيخ حديثه المتقطع إلى يوجين :

— ستحضران . إنى أعرفهما . هذه الطيبة «دلفين»

أى أسى سأسببه لها بموتى ! و « نازى » أيضاً . لا أريد أن أموت حتى لا أحملها على البكاء . إن الموت يا صاحبي يوجبن الطبيب هو أن أنقطع عن رؤيتهما . لكم سيعذبنى السأم هناك حيث أنا منطلق الآن . فالجحيم للأب أن يكون بغير أطفال . ولكنى ولله الحمد دربت نفسى على الاستعداد لذلك الجحيم منذ زواجهما . أما فردوسى فكان حينما كنا معاً فى شارع جوسين وإن أسعدنى الحظ فذهبت إلى الجنة سيكون فى مقدورى أن أعود إلى الأرض بروحى لأطوف حولها . لقد سمعت الناس يرددون شيئاً من هذا القبيل . أترى ما يقولون حقاً ؟ لكأنى أراهما فى هذه اللحظة كما كانتا فى شارع جوسين : تهبطان فى الصباح فتقولان لى « صباح الخير يا بابا » فأضعهما فوق ركبتى وأداعبهما ألف مداعبة ، وهما تداعبانى برقة أيضاً . وكنا نفطر كل صباح معاً ونتعشى معاً . كنت باختصار أباً يستمتع بابنتيه . وهما هناك لم تكونا تعرفان عن الدنيا شيئاً ولا تحملان هماً . لكم كانتا تحبانى . يا إلهى ! لماذا لم تبقيا صغيرتين على الدوام ؟ كم أتألم ! رأسى يؤلمنى . . . يا إلهى ! لو أن يديهما كانتا الآن فى يدى لما أحسست بآلام ألبته .

أتعتقد أنهما ستحضران ؟ كريستوف غبى ! كان ينبغى أن أذهب أنا إليهما . إن هذا المنكود سيحظى برؤيتهما .

– وعاد كريستوف خائب المسعى ، فهب الشيخ جالساً فى فراشه وقال :

– كنت أعلم أنهما لن تأتيا . يجب أن يموت المرء كى يعرف حقيقة الأبناء . آه يا صديقى ! لا تتزوج ولا تنجب أطفالا ! ستمنحهم الحياة فيمنحوك الموت ! ستدخلهم الدنيا فيطردوك منها . كلا . إنهما لن تحضرا ! كنت أعرف هذا منذ عشر سنين . وكنت أحدث به نفسى أحياناً ، ولكنى لم أجرؤ على تصديقه .

وانحدرت دمعتان كبيرتان من عينيه .

– آه لو كنت غنياً . آه لو احتفظت بثروتى ! آه لو لم أمنحهما كل ما ملكت يدى ! إذن لكانتا الآن بجوارى تلعقان خدى بقبلاتهما ! ولظللت مقيماً فى دار خاصة ذات حجرات جميلة وخدم وحشم . ولكانت مدفأتى تتأجج دائماً بنيرانها ، ولكانتا الآن دامعتى العينين تشهقان وتنشجان ومعهما زوجاهما وأطفالهما . ولكن لا شىء من هذا لأن المال يمنح كل شىء . يمنح حتى البنات والبنين !

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

المجلد الثالث

٥

دراسة للتاريخ لأرنولد توينبي

بقلم
الأستاذ فؤاد محمد شبل
الوزير المفوض بوزارة الخارجية

١ — عرض عام

ولد آرنولد جوزيف توينبي بمدينة لندن فى ١٤ أبريل سنة ١٨٨٩ . وينتسب إلى عائلة اشتهر أفرادها بالإسهام فى ميادين الثقافة الرفيعة ، فكان عمه « آرنولد توينبي » من كبار المصلحين الاجتماعيين فى عصره .

تلقى آرنولد جوزيف توينبي تعليمه فى وينتشستر بكلية باليول بأكسفورد . وقد عمل عدة سنوات مدرساً بجامعة أكسفورد . ثم اشتغل خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية بوزارة الخارجية البريطانية ، واختير عضواً بالوفد البريطانى بمؤتمر الصلح فى باريس عامى ١٩١٩ و ١٩٤٦ .

وقد شغل توينبي منصب أستاذ مادتى اللغة البيزنطية واليونانية الحديثة والآداب اليونانية القديمة والتاريخ اليونانى القديم بجامعة لندن خلال سنوات (١٩١٩ — ١٩٢٤) . ثم أمضى ثلاثين سنة (من عام ١٩٢٥ حتى تقاعده عام ١٩٥٥) أستاذاً باحثاً للتاريخ الدولى ومديراً للدراسات فى المعهد الملكى للدراسات الدولية فى لندن .

ولقد كتب توينبي طائفة من المؤلفات فى طايعتها :

١ — الفكرة اليونانية التاريخية (١٩٢٤) .
٢ — محنة الحضارة (١٩٤٨) .
٣ — العالم والغرب (١٩٥٣) .
٤ — اقتراب مؤرخ من الدين (١٩٥٦) .
٥ — من الشرق إلى الغرب — رحلة حول العالم (١٩٥٨) .
٦ — تاريخ الحضارة الهلينية (١٩٥٩) .

على أن أهم مؤلفاته جميعاً موسوعته العظيمة « دراسة للتاريخ » التى تقع فى عشرة أجزاء صدرت خلال الفترة (١٩٣٤ — ١٩٥٤) . وقد اختصرها المستر سومرفيل إلى جزءين ترجما إلى اللغة العربية فى أربعة أجزاء . ثم أضاف توينبي جزءاً حادى عشر إلى كتابه ويتضمن خرائط تتصل ببحثه ، وجزءاً ثانى عشر يتضمن تصحيح طائفة من الوقائع التى وردت فى أجزاء كتابه العشرة والرد على منتقديه .

وقد طاف توينبي بمعظم أجزاء العالم باحثاً وزائراً ومنقباً الأمر الذى يجعل لدراساته وزناً خاصاً وقيمة عملية لا تتوافر لمعظم المؤرخين الذين ألفوا كتبهم بالاستناد فقط على المعلومات التى يتيحها لهم اطلاعهم على أعمال المؤلفين الآخرين ، بالإضافة إلى عمله وقتاً طويلا بوزارة الخارجية البريطانية مما أكسبه اطلاعاً عملياً

على مجريات الأمور الدولية. وزار توينبي مصر مرتين : الأولى فى ديسمبر سنة ١٩٦١ والثانية فى أبريل سنة ١٩٦٤ ، وألقى خلال زيارتيه طائفة من المحاضرات الممتعة .

ومدار نظرية توينبي التاريخية أن الدراسة التاريخية الحقة ، ليست هى دراسة أمة بعينها أو عصر بذاته . بل إن البحث التاريخي يجب أن ينصب على «المجتمعات» إذ لا توجد أمة فى العالم تتأتى دراسة تاريخها بمعزل عن تواريخ بقية الأمم . وقد قسم المؤلف المجتمعات للوفاء بأغراض دراسته ، إلى واحد وعشرين مجتمعاً ، اندرس معظمها ، ولم يتبق منها سوى خمسة مجتمعات هى : المسيحية الغربية — المسيحية الأرثوذكسية — الإسلامى — الهندى — الشرق الأقصى . تضاف إليها مخلفات المجتمعات المتحجرة غير المعينة الشخصية ، مثل اليهود .

وتستند دراسة توينبي على إجراء بحث مقارن للحضارات ، وتسيطر عليه فكرة رئيسية تتبلور فى أسئلة ثلاثة :

الأول : كيف ولماذا تنبعث الحضارات ؟
الثانى : كيف ولماذا تتقدم هذه الحضارات ؟
الثالث : كيف ولماذا تنهار الحضارات ؟

ويصدف توينبي عن فكرة أن صفات خاصة فى الجنس هى التى تقود إلى تفوق أمة بعينها . ونجده يسخر من القائلين بتفوق الجنس الأبيض من الناحية الحضارية وبالأحرى العنصر النوردى بالذات الذى تنتمى إليه أمم أوروبا الشمالية؛ على سائر الأجناس . فعنده أن الأجناس جميعها — عدا القليل منها — قد ساهمت فى انبعاث الحضارات إلى الوجود ، واشتركت فى تقدم البشرية فى مختلف مناحى العرفان . كذلك لا يؤمن بأن توافر عوامل معينة فى البيئة الجغرافية ، هى العامل الأساسى فى انبعاث الحضارة . ويخلص من آرائه بشأن ظهور الحضارات ، إلى أنها نتيجة استجابة لتحد صادر ، إما عن البيئة المادية ، وإما عن الوسط البشرى ، أو عن كليهما ؛ فى ظل زعامة أقليات مبدعة. وتنهار الحضارات وقتما تعجز المجتمعات عن إبراز استجابة إبداعية تقوم بها أقليتها المبدعة . ويتطور الحال بهذه الأقلية — بعد إصابتها بالعقم والقصور — إلى التحول إلى مجرد أقلية مسيطرة . وترد أغلبية المجتمع على تحكم أقليته ، بعدولها (أى أغلبية المجتمع) عن بذل الولاء لهذه الأقلية (التى كانت مبدعة وتقود المجتمع صوب الارتقاء وأصبحت مسيطرة) وتبتعد أغلبية المجتمع عن السير وراء أقليته ومحاكاتها فى أعمالها . ويتلو تضعضع العلاقة بين أقلية المجتمع وأغلبيته ، انهيار وحدة المجتمع الاجتماعية .

فاذا تحلل المجتمع ، انقسم إلى كسور ثلاثة :

أقلية مسيطرة — بروليتاريا داخلية — بروليتاريا خارجية .

ولكل كسر وظيفته فى التاريخ الحضارى :

فالأقليات المسيطرة هى التى أنجبت الفلسفات التى ألهمت إنشاء الدول العالمية (الامبراطوريات) .

ونشأت عن البروليتاريات الداخلية ؛ الأديان العليا التى رنت إلى التطور إلى عقائد دينية عالمية مثل الإسلام والمسيحية .

وتولدت عن البروليتاريات الخارجية ؛ عصور البطولة التى هى ملاحم عصابات الحرب من المتبربرين

وتتولى الدول العالمية والأديان العالمية وعصور البطولة ؛ ربط الحضارات بعضها إلى البعض الآخر .

وينتقل توينبي من هذا — وفقاً لمنهاجه العام الذى رسمه فى مقدمة مجلده الأول — لدراسة طبيعة الدول العالمية ، والعقائد الدينية العالمية ، وعصور البطولة ، والاتصال بين الحضارات فى حدود الزمان والمكان . ويختم بحوثه كلها بالتحدث عن طالع الحضارة الغربية .

ويمثل توينبي صورة جديدة لأسلوب معالجة التاريخ وفقاً لأسس المذهب الوضعى . أي الأسس التى

تخلق من التاريخ دراسة لها كيان خاص مشتق من مناهج البحث فى العلوم الطبيعية . وتقوم هذه الأسس بدورها على مبدأ توافر علاقات خارجية بين الظواهر . إذ يجد عالم الطبيعة نفسه تجاه حقائق ينعزل بعضها عن البعض الآخر . وتتسم هذه الحقائق بالوضوح ؛ وضوحاً يتأتى معه عدها وحسبانها . فإن لم يتمكن المؤرخ من عدها وتقييمها ، يعمد — كما فعل توينبى — إلى تقسيم الظواهر التى يلاقيها فى بحثه ، تقسيما يمكنه من تقييمها . ثم ينتقل من هذا إلى تحديد العلاقات التى تربط بين هذه الحقائق التى استخلصها من دراسة الظواهر . وتعود مجموعة الحقائق التى يرتبط بعضها بالبعض الآخر ؛ فتؤلف بينها حقيقة واحدة ترتبط بغيرها من المجموعات أو الحقائق الأخرى التى تنتمى إلى نفس هذه الظواهر بروابط خارجية . فإذا عمد رجل العلم إلى تطبيق هذه الأساليب فى بحوثه ، لاقتضى ذلك منه ، الفصل الدقيق الواضح بين حقيقة وأخرى ؛ فلا تجاوز واحدة منها نطاقها إلى الأخرى .

وتأسيساً على هذا الرأي ؛ يتولى توينبى تقسيم موضوع الدراسة التاريخية إلى عدد من الأقسام المنعزلة بعضها عن البعض الآخر ، قابل للفهم والتحديد يطلق على كل منها اسم « مجتمع » ، ويتسم المجتمع بكونه وحدة كاملة متماسكة . وينظر توينبى إلى حياة المجتمع على أنها حياة طبيعية ، على أنها شيء يقوم على أسس بيولوجية بحتة . فهو يرى فى التاريخ مشاهد ، أى شيء يتألف من عدة حقائق يشاهدها المؤرخ ويسجلها ، أو عدة ظواهر مرت مروراً عابراً أمام ناظريه .

ويرى توينبى أن للأحداث التاريخية جانبين : مادى وروحانى . وهنا يفترق عن غيره من المؤرخين الذين إما يقتصرون على سرد الأحداث التاريخية دون استقصاء دوافعها ، وإما يفسرونها تفسيراً مادياً مثلما يفعل فلاسفة الماركسية الذين ابتكروا فلسفة المادية التاريخية . ومدار هذه الفلسفة ؛ تفسير الأحداث التاريخية ، وسير الأجيال من حروب ومجاعات ، وقيام دول وفنائها ، ونشوء عروش وسقوطها . . تفسيراً مستنداً إلى العوامل الاقتصادية المجردة . فكان أن جرتهم هذه النظرة فى تفسير التاريخ ، إلى استخلاص مبدأ الصراع الطبقى الذى يعتبرونه نذير الثورة الاجتماعية .

وعلى أساس الناحيتين المادية والروحانية يعرض توينبى لبدايات الحضارات وارتقاءاتها وانهيارها وتلاقيها فى الزمان والمكان . . الخ .

٢ — كيف ولماذا تنبعث الحضارات ؟

يصدف توينبى عن الفكرة القائلة بأن مصر هى أصل جميع الحضارات ، كما لا يقبل الفكرة القائلة بوجود حضارة واحدة هى الحضارة الغربية . ومن بين المجتمعات الحضارية الواحد والعشرين ؛ ثمة خمسة عشر تتصل بصلة البنوة بحضارات سابقة . من ذلك : اتصال حضارة المسيحية الغربية (أى حضارة البلاد التى اعتنقت اللون الغربى من المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية) وحضارة المسيحية الأرثوذكسية (أى حضارة البلاد التى اعتنقت المذهب الأرثوذكسى من المسيحية — بلاد البلقان وروسيا) بصلة البنوة بالمجتمع الهلينى (أى اليونانى) ؛ الذى ينتسب بدوره إلى المجتمع المينووى (مركزه كريت) .

وإذا تتبعنا المجتمع الإسلامى إلى أصوله : نجد أنه حصيلة اندماج مجتمعين كانا متميزين فى الأصل هما : الإيرانى والعربى . وباقتفاء أثر هذين المجتمعين ، نجد وراءهما مجتمعاً مندرساً يدعى المجتمع السورى ، الذى تفرع بدوره عن المجتمع السومرى .

لكن ستة مجتمعات فقط قد انبعثت مباشرة من الحياة البدائية وهى : المصرية — السومرية — المينووية — الصينية — المايانية — الانديانية .

ولا يمكن أن يعزى قيام الحضارات إلى صفات معينة فى جنس من الأجناس . إذ لا يمكن أن يرتبط التفوق الروحي والذهني بلون البشرة . وتتداعى بالمثل، النظرية القائلة بأن توافر ميزات خاصة فى بيئة ، يكفل انبعاث الحضارة فيها . فهل تعتبر – مثلا – البيئة الخاصة التى أتاحها النيل لمصر ميزة إيجابية ، إليها وحدها يعزى قيام الحضارة المصرية ؟ هنا تصمد النظرية للاختبار فى منطقة مجاورة تتوافر فيها الشروط المطلوبة تلك هى المنطقة الدنيا من وادى الدجلة والفرات . إذ نجد ظروفاً طبيعية مماثلة ومجتمعاً مماثلا هو المجتمع السومرى . لكن النظرية تنهار فى واد أصغر وإن كان مشابهاً هو وادى الأردن الذى لم يكن يوماً من الأيام مركزاً لأية حضارة . ولعلها تنهار كذلك فى وادى السند ، كما تنهار تماماً فى وادى نهر نيو جراندى ووادى نهر كلورادو .

وبالأحرى ، لا يمكن اعتبار البيئة هى العامل الإيجابى الذى جلب الحضارات إلى الوجود . وإن كان بلا ريب عاملا عظيما له خطره فى التشكيل الثقافى . إذ ما يزال هناك عامل لا يمكن تحديده هو – على ما يظهر كما يقرر توينبى – سيكلوجى فى طبيعته ، وهو أهم عوامل انبعاث الحضارات أهمية وأشدها ارتباطاً بالقضاء والقدر .

هنا يلتجئ توينبى إلى استعراض الأساطير الكبرى التى أودعها الجنس البشرى حكمته ، كما يلتجئ إلى الأديان . فاستخلص فكرة مدارها أن الإنسان قد حقق الحضارة ، لا نتيجة لمواهب بيولوجية عليا (أى التفوق العنصرى) أو ثمرة بيئة جغرافية ، ولكنه حققها استجابة لتحدى مواقف ذى صعوبة خاصة ، استثار الإنسان لبذل جهد ما ، لم يبذله من قبل .

فكان السهب الأفراسى (الصحراء الكبرى ، والصحراء العربية) قبل فجر الحضارة أرض رعى عامرة بالمياه . وطالع الجفاف الطويل الأمد والمتتالى هذه المراعى ، فجابه سكانها بتحد استجابوا له بطرائق مختلفة .

تمسك البعض بأرضهم وغيروا عاداتهم ، فابتكروا نمط الحياة البدوية .

ونقل آخرون مواطنهم صوب الجنوب إلى المناطق الاستوائية ، متتبعين أثر المراعى المرتدة . ومن ثم احتفظوا بطريقة حياتهم البدائية التى لا يزالون يعيشونها حتى الآن .

وآخرون ولجوا مستنقعات وغابات دلتا النيل . فجابهوا بذلك التحدى الذى تمثله . وعملوا على تجفيفها ؛ فكان أن أقاموا الحضارة المصرية .

وانبعثت الحضارة السومرية بنفس الطريقة ومن نفس الأسباب فى دلتا الدجلة والفرات . وانبعثت الحضارة المايانية فى أمريكا الجنوبية من تحدى غابة استوائية ، وانبعثت الحضارة الأنديانية من تحدى هضبة كئيبة . وانبعثت الحضارة المينووية من تحدى البحر ، وكان مؤسسوها لاجئين من شواطئ أفريقيا التى أصيبت بالجفاف ؛ فامتطوا البحر واستقروا فى كريت وغيرها من جزائر بحر إيجه ، ولم يأتوا فى بدء عهدهم ، من البر الأقرب فى آسيا وأوروبا .

وصفوة القول ، يكمن تفسير قيام الحضارات عند توينبى ، فى الفيض القائل بأن الأحوال الصعبة – أكثر من السهلة – هى التى تولد هذه الأعمال المجيدة . ويقرب توينبى هذا الغرض إلى حيز الوقائع بفضل التفسيرات التى يحصل عليها من المواقع التى سبق أن ازدهرت الحضارة فى ربوعها ، لكنها أخفقت بعد ذلك . ثم كان أن انكفأت الأرض إلى حالتها الأصلية :

١ – إن ما كان وقتاً ما مشهداً للحضارة المايانية ، هو فى الوقت الحاضر ، غابة استوائية .

٢ — ازدهرت الحضارة السنـدية فى سيلان فى النصف غير الممطر من الجزيرة ، لكنه أصبح الآن قاحلا تماماً .

وتقوم أطلال بصرى وتدمر فى واحات صغيرة فى الصحراء العربية .

وتدل التماثيل القائمة فى جزيرة اينستر — وهى من أقصى الأماكن بعداً فى المحيط الهادى — على أنها كانت مركزاً لحضارة بولونيزية .

ونجد أن الأرض « البكر » تبرز استجابات أشد حيوية ، من الأرض التى سبق اقتحامها بالفعل ، وشغلها مقيمون متحضرون فيسروا المعيشة فيها . كما أن الهزيمة الساحقة الفجائية كفيلة باستثارة الجانب المهزوم لترتيب نظام داره والاستعداد لتحقيق استجابة منتصرة .

وتبدى الأمثلة المختلفة أن الشعوب التى تشغل مواقع حدود وتتعرض لعدوان متصل ؛ تبدى استطالة أشد إشراقاً من جيرانها أصحاب المواقع المحمية . وما برحت طوائف وشعوب تعانى طوال قرون ، صنوفاً مختلفة من النقم أنزلتها بها طوائف وشعوب كانت لها السيادة عليها . وتستجيب — بصفة عامة — الشعوب والطوائف التى أصابتها النقم ، لتحدى الحرمان من المشاركة فى فرص ومزايا معينة ، بإبراز طاقة استثنائية ، وإظهار أهلية غير عادية فى الاتجاهات المفتوحة أمامها .

٣ — كيف ولماذا تتقدم الحضارات ؟

يحدث الارتقاء الحضارى — وفقاً لرأى توينبى — وقتما تصبح الاستجابة لتحد معين ؛ لا ناجحة فى نفسها فحسب ، لكنها تستثير تحدياً إضافياً يقابل باستجابة ناجحة .

فكيف يتأتى قياس مثل هذا الارتقاء ؟

هل يقاس وفقاً لسيطرة متزايدة على بيئة المجتمع الخارجية ؟

يجيب الأستاذ توينبى عن هذين السؤالين بأن ثمة نوعين من السيطرة المتزايدة :

الأول : سيطرة على البيئة البشرية التى تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة .

الثانى : سيطرة على البيئة المادية : تتكشف عن تحسينات فى الأسلوب التكنولوجى المادى .

بيد أن التوسع السياسى والحربى أو تحسين الأسلوب الفنى ؛ لا يصير قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقى للمجتمع . فإن التوسع الحربى هو — عادة — مظهر نزعة حربية ؛ تعتبر بدورها قرينة على تدهور المجتمع ، لا ارتقائه .

ولا تبدى التحسينات التكنولوجية — سواء أكانت زراعية أو صناعية — سوى ارتباطاً قليلا — أو لا شىء ألبتة — بينها وبين الارتقاء الصحيح . وحقاً ؛ فقـد يرتقى تماماً الأسلوب الفنى وقتما يكون التحضر الفعلى فى مرحلة انحطاط . والعكس بالعكس .

أما قوام الارتقاء الحقيقى ؛ فعملية يطلق عليها توينبى كلمة « التسامى » . ويعنى بها التغلب على الحواجز المادية . وتعمل عملية « التسامى » على إطلاق طاقات المجتمع من عقالها ، لتستجيب للتحديات التى تبدو بعد ذلك داخل النفس ، أكثر منها خارجها . أى أنهـا روحانية الطابع أعظم منها ماديته .

ولكن ؛ ما هى علاقة المجتمع بالفرد فى ظل عملية الارتقاء التى انتهى المؤلف إلى تقرير أن التسامى أساسها ؟

ثمة رأيان شائعان :

الأول : يجعل من المجتمع ، مجرد حشد من ذوات هى الأفراد .

الثانى : يعتبر المجتمع كائناً حياً ، وما الأفراد إلا أجزاء منه لا يدركون إلا أعضاء أو خلايا فى المجتمع الذى ينتسبون إليه .

وهذا ما لا يرضى عنه توينبى . فإن المجتمع عنده ، نظام للعلاقات بين الأفراد ؛ ولا يتأتى للكائنات البشرية

أن تحقق وجودها الحقيقى إلا بتفاعلها مع رفاقها . وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات البشرية . على أن الأفراد هم « مصدر الفعل » . ذلك لأن جميع أسباب الارتقاء تنبعث عن أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة من الأفراد . ويكون عملهم من جزءين .

الأول : تحقيق إلهامهم — أو كشفهم — مهما يكن من أمره .

الثانى : هداية المجتمع الذى ينتمون إليه ، إلى سبيل الحياة الجديدة هذا .

ويتأتى — من الناحية النظرية — حدوث هذه الهداية بطريق أو بآخر :

إما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التى حولت الأفراد إلى مبدعين .

وإما بتقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية . وبعبارة أخرى ؛ الهداية بفضل المحاكاة .

ويعتبر الطريق الأخير — من الناحية العملية — هو مجال الاختبار الوحيد المفتوح أمام جميع الأفراد ، ما خلا أقلية بسيطة من الجنس البشرى . وأن المحاكاة هى « طريق مختصر » ؛ لكنه طريق فى وسع عامة الناس جميعاً سلوكه فى إثر زعمائهم ، ليحملوا إلى مرتبة الارتقاء .

وظاهر أن الارتقاء — وفقاً لما سبق — يتضمن « تمايزاً » بين أفراد المجتمع الذى يسير فى مرحلة النمو ، إذ ستبرز بعض الأجزاء استجابة ناجحة فى كل مرحلة . وسينجح بعضها فى تتبع خطاها بفضل المحاكاة ، وسيفشل بعضها فى تحقيق الإصالة أو المحاكاة على السواء ومن ثم تتهاوى . وسيكون ثمة تمايز بين مصائر المجتمعات فواضح أن للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة . إذ يتفوق بعضها فى الفن والبعض فى الاستنارة الدينية ، والآخر فى الابتكارات الصناعية . بيد أن غايات الحضارات تتماثل فى جوهرها .

٤ — وكيف ولماذا تنهار الحضارات ؟

أجمل توينبى طبيعة الانهيار الحضارى فى ثلاث نقاط :

الأولى : إخفاق الطاقة الإبداعية فى الأقلية المبدعة . وتتحول هذه الأقلية — بعد إخفاقها — إلى أقلية مسيطرة .

الثانية : رد الأغلبية على تحكم الأقلية بسحبها ولاءها والعدول عن محاكاتها .

الثالثة : ضياع وحدة المجتمع الاجتماعية .

وتصر بعض المذاهب الفكرية على نسبة انهيارات الحضارات إلى عوامل خارجة عن نطاق البشر :

١ — نادى كثيرون بأن سبب انحطاط الحضارة ، انحلال الكون ذاته بسبب قدمه . وهذا ما لا يوافق عليه توينبى مستنداً على آراء الكتاب المحدثين الذين يبعدون عصر « انحلال الكون » إلى مستقبل قصى لا يسهل تصوره . وهذا يعنى انتفاء تأثيره — كلية — على حضارات ، سواء فى الحاضر أو فى الماضى .

٢ — ينقض توينبى فكرة سبنجلر وغيره القائلة بأن المجتمعات هى كائنات لها صفات التحول الطبيعى من الشباب والنضوج إلى الاضمحلال مثلها فى ذلك مثل المخلوقات الحية . ذلك لأن المجتمع ليس كائناً من هذا النوع .

٣ — نادى آخرون بوجود شىء حتمى من شأنه تعويق سير الوراثة ، الأمر الذى يؤثر على الحضارة وعلى الطبيعة البشرية ، وأنه بعد انقضاء فترة من التحضر لا يتيسر إنعاش الجنس إلا بفضل سكب « دم جديد همجى » . وهذه فكرة يدحضها توينبى بقوة ، إذ يرى أن لا فضل لجنس على آخر فى انبعاث الحضارة .

٤ — وليس اضمحلال الأسلوب الفنى والتقلص الجغرافى — بفعل الغزو العسكرى الخارجى — مقاييس الانهيارات وعواملها .

٥ — الدول والأديان العالمية

يقرر توينبى أن ثمة ثلاثة أمثلة بارزة للدول العالمية

الأول : تنبعث الدول العالمية بعد انهيار الحضارة ، لا قبلها . وتتولى الدولة العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعى . ولا يعتبر قيامها بشيراً بهدوء الحال واستقرار أوضاع الجسم الاجتماعى ؛ لما سيأتى فيما بعد من أسباب .

الثانى : تنبعث الدولة العالمية عن الأقلية المسيطرة . والأقلية المسيطرة هى الأقلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقتها الإبداعية فخسرت ولاء الجماهير المحكومة وإعجابها .

الثالث : يعتبر انبعاث الدولة العالمية محاولة للم شعث المجتمع إبان التحلل .

فإن أخذت هذه المظاهر معاً ؛ تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو للوهلة الأولى مبهمة . فبينما هى ظواهر تحلل اجتماعى ، إذا بها فى نفس الوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل ومناوأته .

والدول العالمية يفرضها بناتها ويتقبلها رعاياها دواء شافياً لجميع أوضاع عصر الاضطرابات . وهى — وفقاً للتعبير السيكلوجى — نظام يرنو إلى تحقيق الوفاق الاجتماعى والمحافظة عليه . وهى دواء ناجح لداء يتمثل فى بيت انقسم على نفسه انقساماً يحصد الجانبين على السواء . والانقسام نوعان :

نوع أفقى : يحدث بين الطبقات التى تصارع بعضها بعضاً . وهذا هو الصراع الطبقى أساس نظريات كارل ماركس ومريديه .

نوع رأسى : يتخذ سبيله بين الدول المتحاربة .

وفى غمار عصر الاضطرابات وتحلل الحضارات ، تنبثق الأديان العليا .

ويعيب توينبى على « جيبون » المؤرخ الكبير إلقاءه مسئولية انهيار الحضارة الرومانية على المسيحية ، واعتبار الأديان سرطانات تلتهم الأنسجة الحية للحضارات . فإن توينبى يؤمن إيماناً لا تشوبه شائبة بدور العقائد الدينية فى مجريات التاريخ . ومن رأيه أنه يكمن وراء كل حضارة من الحضارات القائمة فى الوقت الحاضر ، نوع من العقيدة الدينية العالمية ، وعن طريق الديانة تولدت الحضارة — أصلا — عن حضارة أقدم منها :

١ — فالحضارتان المسيحيتان الغربية والشرقية ، تولدتا عن الحضارة الهلينية عن طريق العقيدة المسيحية .

٢ — وحضارة الشرق الأقصى ، تولدت عن الحضارة الصينية ؛ عن طريق بوذية المهايانا .

٣ — والحضارة الهندية تولدت عن الحضارة السندية عن طريق العقيدة الهندوكية .

٤ — والحضارتان الإيرانية والعربية تولدتا عن الحضارة السورية ؛ عن طريق الإسلام . ثم توحدت الحضارتان فى حضارة واحدة أطلق عليها توينبى اسم « الحضارة الإسلامية » .

ويخلص توينبى من دراساته لدور الأديان العليا على مسرح تاريخ الحضارات ، بأن تاريخ الدين يقوم على الوحدة والارتقاء ، عكس ما يشاهد فى تواريخ الحضارات من تعدد وتكرار . ويتبدى هذا التعارض بالنسبة للبعد الزمنى ، كما يتبدى بالنسبة للبعد المكانى . فإن الأديان الأربعة العليا الحالية (الإسلام — المهايانا البوذية — الهندوكية — المسيحية (يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً أشد كثيراً مما يربط الحضارات المعاصرة بعضها بالبعض الآخر . ونجد هذا التعاطف أشد وضوحاً بين المسيحية والبوذية المهايانية ، إذ تشترك الديانتان بوجود إله مخلص يضحى بنفسه فداء للبشر . أما عن الإسلام والهندوكية فإنهما يعكسان كذلك نظرة عميقة لطبيعة الإله ، جعلت للعقيدتين معنى مميزاً ورسالة باتت علماً عليهما . إن الإسلام — كما يقول توينبى — قد أعاد

توكيد وحدانية الله ، فى مقابل الضعف البادى فى تمسك المسيحية بهذه الحقيقة الجوهرية .

ويخلص توينبى من هذا إلى تقرير أن الأديان العليا الأربعة ، مجرد ألوان أربعة لمنهج واحد . ونجده يحمل التعصب الدينى ، وفكرة انعزال كل دين عن الآخر ، ويتساءل عن سبب تقبل المسيحية الفكرة اليهودية عن الإله الغيور – وهى فكرة قادت المسيحيين إلى التعصب الأعمى – عوضاً عن فكرة المسيحية الأصلية « الله محبة » . ومن رأيه أن هذه الردة قد كبدت المسيحية خسارة روحية جسيمة . ويعنى هذا أن المسيحية الجديدة قد واءمت بين فكرتين متناقضتين :

الأولى : فكرة البطش وعدم التسامح ، وهى صفة إله اليهود « ياهوى » ومن سماته الغضب والقسوة والغيرة .

الثانية : فكرة المحبة والتسامح التى تقوم عليها دعائم المسيحية الأصلية .

فكان أن ضعف الوازع الدينى وخبا ضياء الدين فى نفوس المسيحيين ، فأقبلوا على عبادة نظم شاذة مثل النازية والفاشية وما إليهما ، وانصرفوا إلى ماديات الحياة وتكالبوا على متعها تكالباً أعمى .

٦ – تلاقى الحضارات

تلاقى الحضارات وتتصادم ، ولهذا أهميته الكبرى فى التاريخ البشرى . وليس أدل على أهمية الدور الذى أداه التلاقى بين مختلف الحضارات فى عملية تكوين الأديان العليا ، من استعراض ما قامت به منطقتان صغيرتان نسبياً هما :

أولا – حوض نهرى سيحون وجيحون : إذ كان مسقط رأس البوذية المهايانية على الصورة التى انتشرت بها فى عالم الشرق الأقصى .

ثانياً – سوريا الأصلية : ففيها تبلورت المسيحية فى الشكل الذى انتشرت به فى العالم . كما انبعثت اليهودية فى سوريا الجنوبية . وإذا اعتبر الحجاز امتداداً لسوريا – صوب الجنوب – لأمكن إدخال الإسلام فى نطاق العقائد الدينية التى ظهرت فى تلك البقعة .

ففى سوريا ؛ تتلاقى الطرق الآتية من حوض النيل ومن البحر الأبيض المتوسط ومن الأناضول ، ومن حوض دجلة والفرات ومن السهوب العربية .

كذلك تتلاقى فى آسيا الوسطى الطرق الآتية من حوض دجلة والفرات عن طريق الهضبة الإيرانية ، وتلك الآتية من الهند عبر الممرات الواقعة فوق جبال هندكوش . ومن الشرق الأقصى عن طريق حوض نهر تاريم . وكذلك الطرق الآتية من السهوب الأوراسية المتاخمة التى أخذت مكان « منطقة بحر متوسط أخرى » وورثت خاصية التوصيل هى الأخرى ؛ وشهد على وجودها فيما مضى بقاياها الماثلة فى بحر قزوين وفى بحر آرال وفى بحيرة بالكاش .

فالدور الذى رسمه القدر – والحالة هذه – لهذين المركزين القويين لحركة التجارة ، وقد أداه كل منهما من واقع الأمر – المرة بعد الأخرى – وذلك فى غضون الخمسة الآلاف أو الستة الآلاف سنة منذ انبعاث الحضارات الأولى .

فقد ظلت سوريا فترات متعاقبة ؛ مسرحاً للمصادمات بين الحضارتين : السورية والمصرية ؛ وبين الحضارات : المصرية والحيثية والمينووية (الكريتية) وبين الحضارات : السورية والبابلية والمصرية والهلينية (اليونانية) ؛ وبين الحضارات السورية والمسيحية الأرثوذكسية والمسيحية الغربية . وفى نهاية المطاف ؛ شهدت المنطقة الاتصالات بين الحضارات : العربية والإيرانية والغربية .

وكذلك كان حوض سيحون وجيحون مسرحاً للمصادمات خلال فترات متعاقبة بين الحضارتين : السورية والسندية ؛ وبين الحضارات : السورية والسندية

والهلينية والصينية ؛ وبين : الحضارة السورية ، وحضارات الشرق الأقصى .

وترتب على تلاقى الحضارات — كما يقرر توينبى — أن كلا من هاتين المنطقتين الحاملتين للإشعاع الدينى ، قد دخلت فى نطاق الدول العالمية التى انتظمت فى عدد من الحضارات المختلفة . وهذا التمازج الفعال — الذى لا نظير له — بين الحضارات فى هاتين المنطقتين ؛ يفسر التركيز الغير العادى — داخل حدودهما — كمواطن انبعاث الأديان العليا .

ولقد عرض توينبى فى كتابه لطائفة من مظاهر التلاقى بين الحضارات المختلفة . وأخص بالذكر تلاقى الحضارة الغربية مع كل من : روسيا — البلقان — الهند — العالم الإسلامى — اليهود — الشرق الأقصى .

وعنده أنه مهما يكن من أمر النكبات التى حلت بالعالم الإسلامى فى خلال القرن التاسع عشر ، فإنه ما حل النصف الثانى من القرن العشرين حتى كانت دار الإسلام سليمة الجوهر ، فلم ينتقص منها سوى بضع مقاطعات من أطرافها . وأمكن هذا الجوهر انتزاع نفسه من طوفان الامبريالية البريطانية والفرنسية والهولندية . وللعالم الإسلامى — فى الوقت الحاضر — أهميته القصوى كمصدر للسلع الأساسية ، وفى طليعتها النفط وكمعبر للمواصلات الرئيسية . الأمر الذى يجعله نقطة الصراع الدولى بين الكتلتين المتنابذتين :

ويعتبر توينبى اليهودية ظاهرة اجتماعية شاذة بحسبانها فضلة متحجرة من حضارة بادت وانقرضت فى كل مظاهرها . ولما فقدت اليهودية صفتها كدولة ، استثار هذا التحدى اليهود ليبدعوا لأنفسهم طرازاً من الكيان الطائفى ، استعاضوا داخل نطاقه عن فقدان دولتهم وبلادهم ؛ بالاحتفاظ بذاتيتهم فى صورة « تشتت » و « انتشار » بين ظهرانى أغلبية أجنبية وفى ظل حكم أجنبى . وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل التخصص فى مجالات جديدة من العمل تقوم خاصة على تنمية مهارة خاصة فى شئون التجارة وغيرها من الحرف الحضرية . ويرى توينبى أنه مهما يكن من أمر التسامح الذى ما برح الناس فى الدول الغربية يبذلونه لليهود المقيمين بين ظهرانيهم ؛ فإن الفرد المسيحى ما برح يجابه تضامناً وثيقاً — ماسونية — يربط اليهود بعضهم ببعض . كما يواجه طموحاً يهودياً إلى المطالبة بمزيد من المزايا التى يسبغها المجتمع الموحد فى الغرب — رسمياً — على جميع أفراده ، بما فى ذلك اليهود . لكن اليهود ليسوا على استعداد — من جانبهم — لمنح غيرهم أية مزايا . فكان أن أصبح الغربيون يضعون اليهود فى منعزل نفسانى ، ويجد اليهودى نفسه — عملياً — منبوذاً بمختلف الأساليب ، وإن كان المجتمع المسيحى الغربى — من الوجهة الرسمية — يقرر المساواة بين مواطنيه .

٧ — طوالع الحضارة الغربية

أسفرت أبحاث توينبى عن انهيارات الحضارات وانحلالها ؛ على أن السبب فى كل حالة ، نوع من الإخفاق فى تقرير المصير . ومداره تفريط المجتمع فى حق نفسه بصدوفه عن توجيه إرادته صوب عمل نافع . ويتمثل هذا التفريط فى ترديه فى التعلق بنوع من الوثنية أقامه نفسه لنفسه .

ويطبق توينبى هذا الرأى على المجتمع الغربى : فيجده قد سلك مسلك الإنسان الضال العاكف على عبادة بضعة أوثان . إلا أن من بين هذه الأوثان ، وثناً سادت عبادته الأوثان الأخرى بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية : هذا هو وثن الدولة الإقليمية .

ويعتبر توينبى ظاهرة تقديس الدولة الإقليمية إلى حد العبادة ، بمثابة نذير رهيب للغرب ؛ من ناحيتين :

الأولى : أن هذا التعلق الوثنى بالدولة الإقليمية ، هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم المصطبغ بالصبغة الغربية .

الثانية : أن هذه العقيدة الباطلة ، هى السبب فى انقضاء أجل ما لا يقل عن الأربع عشرة حضارة — وقد يكون عددها ست عشرة — من الحضارات الإحدى والعشرين .

وحقاً ؛ ما برحت الحرب التى يقتل فيها الأخ أخاه ، ويشتد فيها استعمال العنف — وهى نتيجة التعلق بفكرة الدولة الإقليمية — هى إلى أبعد حد ، أكثر عوامل الفناء شيوعاً .

ويرى توينبى أن أزمة المجتمع الغربى ، روحانية وليست مادية . إذ رغماً عن بلوغ هذا المجتمع الذروة فى تقدمه المادي ، إلا أنه يحس « بجوع روحانى » .

وإذا كانت النفوس الغربية قد استبد بها قلق الفراغ الروحى فألزمها بفتح الباب لشياطين مثل النازية والفاشية وما إليها ؛ فإلى متى تحتمل العيش بدون عقيدة دينية ؟

هنا يقول توينبى « إن التائهين فى بيداء المجتمع الغربى ، قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذى آمن به أجدادهم . أولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية بأن الدول الإقليمية — مثل الكنائس الطائفية — أوثان تجلب عبادتها الحرب ، لا السلام . وهذا ما يجعل التائهين يندفعون صوب التعلق بهدف بديل هو — « النظم السياسية الشاذة » .

ومن رأى توينبى أنه يستحيل توفير حياة اجتماعية للإنسان ، دون كفالة قسط من الحرية الشخصية ومن العدالة الاجتماعية معاً . وتعتبر الحرية الشخصية شرطاً ضرورياً لانجاز البشر العمل ؛ أيا ما يكون نوعه ، وخيراً كان أم شراً . على حين تعتبر العدالة الاجتماعية قاعدة التعامل الاجتماعى البشرى السامية . وإذ تدفع الحرية الشخصية الطليقة أضعف الناس إلى أسوأ منزلة ، لن يتأتى تطبيق العدالة الاجتماعية على علاتها ، بدون كبت الحرية التى بدونها تنتفى طاقة الإبداع من الطبيعة البشرية .

ومن ثم ؛ تتأرجح جميع النظم الاجتماعية — وفقاً لتوينبى — فى موضع بين هذين الطرفين النظرين . ويطالعنا من قبيل المثال : عنصرا الحرية الشخصية ، والعدالة الاجتماعية . ونجدهما ممتزجين بنسب مختلفة فى دستورى الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتى السارين فى الوقت الحاضر . ولقد اصطلح فى أنحاء العالم الغربى على تسمية هذا المزيج — أيا ما تكون نسبته بالديمقراطية .

وبالأحـــرى ؛ أصبح استخـدام اصطلاح « الديمقراطية » مجرد شعار من الدخان لإخفاء الصراع الحقيقى بين مبدأى الحرية والمساواة . وكان أن كشف أن التوفيق بين هذين المبدأين المتنابذين يكمن أساساً فى مبدأ يتوسطهما هو « الإخاء » . وإذا كان خلاص الإنسان اجتماعياً يعتمد على مقدار من التوفيق يقيض له فى إبراز هذا المبدأ السامى إلى عالم الحقيقة والواقع ، سيتبين للإنسان أن حذق السياسيين وتفننهم ، لم يحملاه بعيداً ؛ فما برح مبدأ الإخاء بعيداً عن متناول البشر بسبب التعصب الدينى والقومى :

ويرى توينبى أن الإنسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادى وحده . فإن قيض له أن ينشد الخلاص ؛ يصبح سبيله الوحيد ، مشاطرته نتائج جهوده المادية مع غالبية الجنس البشرى ؛ تلك التى لم توفق فى المجال المادى ، توفيق الإنسان الغربى .

وخلص توينبى إلى تقرير ضرورة تنظيم العالم على أساس دولى ينتفى منه التعصب القومى . ويتم ذلك بإقامة حكومة عالمية توجه شئون العالم لمنفعة جميع أجناسه دون تمييز . فإن أبت دول العالم ذلك بحكم حرصها على سيادتها الإقليمية ، يصبح الفناء والدمار نصيبها جميعها .

وعنده أن حل جميع مشاكل العالم يكمن فى تطبيق نظام اشتراكى يحصل فيه كل فرد على نصيبه العادل من إنتاج المجتمع فى ظل نظام عالمى الطابع وأن يتجه الناس جميعاً إلى خالقهم يلتمسون الهداية والرشاد .

٨ — مقتطفات من كتاب دراسة للتاريخ

صراع القلب والعقل :

ليس مبعث هذا الصراع القائم بين القلب والعقل — لحسن الحظ — مجهولا ؛ فقد تبدى فى شكل تأثير العلم الغربى الحديث على الأديان العليا، وداهمها فى مرحلة من سيرها حين كانت لا تزال تحمل قدراً من التقاليد القديمة لم تعد لها قيمة من أية وجهة ، حتى ولو لم تكن النظرة العلمية قد ظهرت إلى الوجود .

وعسانا تذكير أنفسنا بأن كلا من الأديان الأربعة العليا الحالية قد واجه لوناً قديماً من النظر العقلى خلال « عهد سابق » من تاريخه ، وأنه قد وفق إلى مصالحته . وما القواعد الدينية المقررة فى كل عقيدة عليا ، إلا حصيلة توفيق تم بينها وبين فلسفة دنيوية جابهتها العقيدة الدينية وقت نشوئها ، وألفت نفسها عاجزة عن نبذها أو إنكارها . ذلك لأن هذه المدرسة الفكرية كانت تسيطر على الجو الفكرى الذى كانت تعيش فيه أقلية مثقفة فى المجتمع ؛ ذلك المجتمع الذى اعتبرته العقيدةالدينية وقتذاك ميدان تبشيرها . فما اللاهوت المسيحى والإسلامى إلا عرضاً للمسيحية والإسلام بأسلوب الفلسفة الهلينية (اليونانية) . كما أن اللاهوت الهندى عرض للعقيدة الدينية الهندوكية بأسلوب الفلسفة السندية . بينما كانت بوذية الماهايانا إحدى مدارس الفلسفة السندية التى حولت نفسها إلى دين دون أن تزول صفتها فى نفس الوقت كفلسفة .

بيد أن هذا لم يكن أول فصول القصة :

فإن المدارس الفلسفية كانت تكون نظاماً فكرياً راسخاً فى الوقت الذى عرفتها فيه الأديان العليا إبان نشوئها ؛ فكانت بذلك قوة فكرية دينامية . وفى هذه المرحلة الباكرة من الحياةوالنمو والازدهار — وهى مرحلة يمكن مقارنتها بمرحلة نمو العلم الغربى الحديث — جابهت المدارس الفلسفية الهلينية والسندية ، العقائد الوثنية التى ورثتها الحضارتان الهلينية والسندية عن الإنسان الأول .

ويبدو للوهلة الأولى كما لو أن هذين الحادثين السابقين قد عادا إلى الظهور :

فإذا كانت البشرية قد أمكنها الصمود لاصطدامين فى الماضى بين الدين والعقل ، أفلا يتيسر التنبؤ بخروجها سليمة من الاصطدام الحالى ؟

مدار الإجابة ؛ عدم نشوء مشكلة الصراع بين العقل والدين فى الاصطدامين السابقين ، بينما لقيت هذه المشكلة فى الاصطدام الأخير حلا كان من قوة الأثر فى أهداف عصره وبيئته ، بحيث عاش ليغدو لب المشكلة التى تواجه عالم القرن العشرين الذى طبعه الغرب بطابعه :

لم تنشأ مشكلة التوفيق بين القلب والعقل عندما حدث الاصطدام بين فلسفة بازغة ووثنية موروثة ؛ ذلك لانعدام العلة التى تدفع الفريقين إلى الاصطدام : فإن العمل — لا الإيمان — هو لباب الدين البدائى[١]. ولا تتوقف المشاركة فى الدين على قبول العقيدة ، لكنها تتوقف على المشاركة فى ممارسة الطقوس الدينية . وما مزاولة الطقوس الدينية فى الدين البدائى غاية فى ذاتها . ولا يعرض للمزاولين لتلك الطقوس أن يتطلعوا إلى ما وراءها ، بحثاً عن الحقيقة التى تحملها تلك الطقوس بين طياتها . وبكلمة أوضح ؛ لا تحمل هذه الطقوس فى الدين البدائى أى معنى سوى الإيمان بالأثر العملى الذى يحدثه أداؤها على الوجه الصحيح .

وعلى هذا ؛ فإن قام فلاسفة فى ظل هذا الوضع الدينى البدائى وأخذوا على عاتقهم وضع الخطوط العامة التى تحدد البيئة البشرية على هدى قواعد تقوم على العقل ، تدمغ أمراً بأنه « حق » وآخر بأنه « زائف » ؛ إن حدث هذا ، فلن يقع صدام بين العقل والدين ، طالما بقى الفيلسوف قائماً بواجباته الدينية المتوارثة :

وليس ثمة فى فلسفته ما يمنعه عن القيام بها ، نظراً لأن هذه الطقوس الموروثة خالية من أى شىء يتعارض مع أية فلسفة .

وهكذا ؛ واجهت الفلسفة والدين البدائى أحدهما الآخر ، دون أن يتصادما . لكن انبعث وضع جديد ، حالما ظهرت الأديان العليا إلى الوجود . وحقاً إن الأديان العليا قد ساقت أمامها — وحملت معها — مجموعة ضخمة من الطقوس الموروثة التى كانت شائعة فى المجتمعات التى شهدت النشأة الأولى لهذه العقائد الجديدة إلا أن هذا الزبد لم يكن جوهرها بالطبع . والطابع الجديد المميز لهذه الأديان العليا ؛ أنها طالبت أتباعها بالولاء لها ، على أساس تلقى أنبيائها الوحى بأنفسهم من لدن الله الكريم ، وعرض الأنبياء ما يوحى إليهم على أنه تعبير عن حقائق .

وأيا ما تكون الحال ؛ أصبحت « الحقيقة » مجالا ذهنياً تختلف فيه الآراء . فهناك سلطانان مستقلان أحدهما عن الآخر :

ويطالب السلطانان كلاهما بالقوامة على ميدان نشاط الفكر بأسره . وبالتالى ؛ استحال على « العقل » و « الوحى » أن يعيشا بسلام جنباً إلى جنب ، على غرار ما حدث قبلئذ من تكافل ودى متبادل بين العقل والطقوس الدينية .

وظاهر أنه قد أصبح للحقيقة أسلوبان فكريان يدعى كل لنفسه الحق المطلق والمشروعية الجارفة ، ولكن يجافى أحدهما الآخر . ولا نجد إزاء هذا الموقف الأليم ، إلا بديلين فحسب :

الأول : أن يتمكن أسلوبا الحقيقة — اللذان يقومان جنباً إلى جنب — من التوفيق فيما بينهما :

الثانى : أوأن يصارع أحدهما الآخر حتى يصرعه ، فيتم له إخراج خصمه من الميدان .

وقد أمكن الفريقان المواءمة بينهما سلمياً عندما تلاقت الفلسفتان السندية واليونانية مع الديانات المسيحية والإسلامية والبوذية والهندوكية . وفى هذه المواءمة ؛ ارتضت الفلسفة — ضمناً — إرجاء توجيه النقد العقلى لما يتلقاه الأنبياء من وحى ، وذلك مقابل السماح للفلسفة بأن تعيد تشكيل رسالات الأنبياء فى أسلوب جديد هو أسلوب « السوفسطائيين » .

ولسنا نشك فى إخلاص الفريقين كليهما فى تقبل هذا الحل الوسط . ولكننا نرى أنه ليس حلا حقيقياً لمشكلة العلاقة بين الحقيقة القائمة على الفهم ، والحقيقة القائمة على الوحى . وهذا الذى سمى بالتوفيق بين نوعى الحقيقة الماثل فى أسلوب عقلى جديد دعى بـ « اللاهوت » يعدو أن يكون كلاماً . وأثبتت الصيغ التى تنادى بها المعتقدات ، أنها لن تستطيع أن تدوم ، لأنها تركت المعنى المبهم للحقيقة ، على غموضه الذى ألفته عليه .

وأصبح مقدراً للصراع أن ينشب مرة أخرى عاجلا أو آجلا ، نتيجة للحل الوسط الذى وصفناه . فإن فرض وصيغت حقيقة الوحى فى أسلوب الحقائق العلمية ، فإن رجال العلم لن يطيقوا حبس أنفسهم عن توجيه النقد لجماع مذهب يسبغ على نفسه صفة الحقيقة العلمية . ومن ناحية أخرى ؛ فإن المسيحية إذا ما استطاعت يوماً أن تصوغ مذهبها بأسلوب النظر العقلى ، فإنها لن تتحرج عن المطالبة بالهيمنة على ميادين المعرفة التى هى المجال الشرعى للعقل .

وفى ضوء ما ذكرنا : نرى أن انتصار العلم على الدين انتصاراً ساحقاً ، كارثة على العقل والدين جميعاً . فإن كلا من الدين والعقل ، ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية . والحق ؛ أن السيطرة على الطبيعة غير البشرية التى منحها العلم للإنسانية ، هى أقل للإنسان أهمية — إلى أقصى الحدود — من أهمية علاقاته بنفسه وبأخوانه البشر وصلته بالله . على أن ما حققه الإنسان من مآثر فكرية وتكنولوجية ، لها أهميتها لشخصه ، لا فى حد ذاتها ؛ وإنما بقدر ما ساقته إلى مجابهة القضايا

المعنوية ، ومصارعتها . وبغير ذلك ، لعله يمضى فى طريقه معرضاً عنها . وعلى هذا ؛ فقد أثار العلم الحديث قضايا معنوية بالغة الأهمية، ولكن العلم الحديث لم يشارك فى إيجاد حلول لها ؛ وما كان فى وسعه أن يفعله . والواقع أن أهم الأسئلة التى ينبغى على الإنسان أن يجيب عنها ، ليس للعلم فيها قول .

هنا يتضح لنا ما هو المطلوب من الدين :

إن عليه أن ينزل للعلم عن كل فرع من فروع المعرفة العقلية ومنها تلك التى اصطلحت التقاليد على أنها داخلة فى اختصاصه ، واستطاع العلم أن يضمها إلى حوزته . ذلك لأن السلطان التقليدى الذى تمتع به الدين على ميادين المعرفة ، كان عرضاً تاريخياً . وقد ربح الدين كلما تخلى عن سلطانه القديم على ميادين المعرفة ؛ فإن معالجتها لم تكن أصلا جزءاً من واجباته ، ومدارها توجيه الإنسان صوب غايته الحقيقية وهى عبادة الله ودخوله ملكوته تعالى . وبهذا كسب الدين — دون شك — بتنازله للعلم عن ميادين فكرية مثل الفلك وعلم الحياة (البيولوجية) وغيرهما من ميادين المعرفة التى سردناها فيما سبق . بل إن نزول الدين للعلم عن ميدان « علم النفس » ، قد يكون مفيداً للدين بقدر ما هو مؤلم له . لأن اللاهوت المسيحى قد تخلص بذلك من طائفة من تلك الغيبيات التى تمثل الآلهة فى طباع البشر ؛ وقد ثبت فى الماضى أنها كانت أمنع حاجز قام بين النفس الإنسانية وخالقها .

فإذا استطاع العلم أن يفعل ذلك ؛ لأثبت — حقاً — أنه بدلا من أن ينتزع النفس البشرية من الله ، قد دفع بها خطوة إلى الأمام تقربها من بلوغ غايتها الأبدية البعيدة .

ولو أمكن للدين والعلم — كلاهما — أن يتلاقيا فى المجالات التى خصت كلا منهما ؛ بحيث يكون التواضع حيث ينبغى ، والثقة بالنفس حيث تجب ؛ لو تم هذا ، لربما وجد العلم والدين أنفسهما فى النهاية ، وقد التقيا عند صيغة تمهد لإعادة التوفيق بينهما . إلا أن الشعور الطيب وحده لا يغنى عن السعى ؛ فإذا أراد كل من الدين والعلم تحقيق عودة التوفيق بينهما ، فإن عليهما البحث فى سبيل هذه الغاية عن جهد مشترك .

وقد عرف العلم والدين ذلك فى الماضى عندما تصادمت المسيحية بالفلسفة الهلينية واصطدمت العقيدة الهندوكية بالفلسفة السندية . لكن الفريقين المتصادمين وفقاً إلى حل سلمى أوقف الصراع بينهما ، مداره إضفاء تعبير لاهوتى على الطقوس الدينية ، واستخدام التعبيرات الفلسفية فى سرد الأساطير . بيد أن التوفيق بين الفلسفة والدين ، قام على تشخيص فاسد للعلاقة بين الحقيقة الروحية والحقيقة العقلية ؛ وجاء ذلك من افتراض خاطئ بإمكان صياغة الحقيقة الروحية فى عبارات فلسفية وهذا ما يدفعنا فى عالم القرن العشرين الغربى الطابع ، إلى بذل النصح للقلب والعقل بالحذر من التردى فى مثل هذه التجربة التى لن يكتب لها النجاح فى النهاية .

وحقاً ؛ إن افترضنا اطراح اللاهوت الموروث للأديان العليا الحالية ، وأن يحل محلها لاهوت مستحدث يعبر عنه بمصطلحات العلم الغربى الحديث ؛ لما كان نجاح هذا العمل الجرئ إلا مجرد تكرار لخطأ سابق : وتفسير ذلك أن اللاهوت المصاغ صياغة علمية (بفرض تصور حدوثه) سيثبت قصوره وفناءه ، على طول المدى . مثله مثل ضروب اللاهوت التى صيغت من قبل صياغة فلسفية فأصبحت وقت كتابة هذه السطور تتدلى كأحجار الرحى حول أعناق البوذيين والهندوكيين والمسيحيين والمسلمين . إن الصيغة العلمية قاصرة ؛ لأن لغة الفكر أضعف من أن تنقل فراسة النفس . وهذه الصيغة العلمية فانية ؛ لأن إحدى مزايا البحث العقلى أنه دائم التحول ، وأنه يطرح جانباً النتائج التى سبق أن توصل إليها .

إذن ؛ ماالذى ينبغى أن يفعله القلب والعقل للتوفيق بينهما ، مسترشدين بإخفاقهما فى الماضى فى الوصول إلى صيغة تجمع بينهما فى صورة لاهوت ؟

إن العقل الغربى ما زال — حتى كتابة هذه السطور — مأخوذاً بالانتصارات المتوالية التى حققتها العلوم الطبيعية والتى توجت حديثاً بالانتصار الرائع ، ألا وهو تحطيم تركيب الذرة .

ولكن ؛ إن صح القول بأن ميلا واحداً يقطعه الإنسان فى طريق سيطرته على الطبيعة غير البشرية ، لا يعدل فى أهميته للإنسان ، بوصة واحدة يحرزها طريق تعزيز طاقته على التعامل مع ذاته ومع رفاقه ومع الله . إذا صح هذا ؛ لاتضح أن أعظم مآثر الإنسان فى القرن العشرين لميلاد المسيح وأبهر أعماله — إذا قيست بالماضى — مداره فتح أرض جديدة فى ميدان النفوذ إلى حقيقة الطبيعة البشرية .

ولقد كان ولوج الفكر الغربى — فجأة — ميدان علم النفس ؛ أحد النتائج الفرعية للحربين العالميتين الماضيتين اللتين استخدم فيهما أسلحة قمينة بإحداث نتائج مدمرة هزت النفس البشرية . وقد أمكن الفكر الغربى بفضل التجربة الإكلينيكية التى لم تسبق من قبل، استبانة أعماق النفس والإحاطة بخفايا الشعور الباطن . فكان أن أحرز فكرة جديدة عن نفسه ، باعتباره حارساً يهيمن على هذه اللجة النفسية التى لا يسبر غورها .

ويمكن تشبيه الشعور الباطن بطفل أو بهمجى ، بل بحيوان وحشى . إلا أنه — كذلك وفى نفس الوقت — أشد من الشعور فطنة وأكثر أمانة وأقل منه تعرضاً للخطأ . إن الشعور الباطن عمل من أعمال الخالق الثابتة الكاملة ، أقامها جل شأنه لتكون « مراكز انتظار » . أما الشخصية البشرية الشعورية ، فإنها — أبداً — غير مكتملة النمو . إذ تقترب دواماً إلى كائن أعلى منها بما لا يقاس . فهو الكائن الأعلى ، خالق هاتين الأداتين المختلفتين — وإن كانتا متلازمتين — المعبرتين للنفس البشرية : الشعور واللاشعور . وإن كان قد أتيح للعقل الغربى الحديث ، أن يكشف اللاشعور (الشعور الباطن) ليرى فيه — فقط — مادة جديدة لعبادة الوثنية ؛ فإنه يكون بذلك قد أقام بينه وبين الله حاجزاً جديداً ، عوضاً عن اغتنامه فرصة جديدة تزيده من الله قرباً . وإنها — دون شك — لفرصة جديدة للعلم والدين ، أجدر بهما أن ينتهزاها معاً لتحقيق مزيد من القرب من الله . ويتأتى ذلك بأن يتوفرا معاً على تفهم مخلوق الله المتغاير — أى النفس — فى أعماق لاشعورها ، وفى سلوكها الشعورى ؛ على السواء . فإن تأتى ذلك ؛ فأى كسب يناله العلم والدين جزاء وفاقاً لهذا الجهد المشترك ؟

حقاً ؛ إن الجزاء سيكون رائعاً . فإن اللاشعور — لا العقل — هو أداة الإنسان ووسيلته إلى حياته الروحية . إنها ينبوع الشعر والموسيقى والفنون المرئية ، وهى السبيل الذى تسلكه النفس إلى الاتحاد مع الله .

إن الهدف الأول لهذه الرحلة الفاتنة التى ترتادها النفس — أن تتغلغل بعيداً فى نبضات القلب . فإن للقلب عللا خاصة به ، لا يدركها العقل .

والهدف الثانى للنفس البشرية من هذه الرحلة — أن تكشف عن طبيعة الاختلاف بين الحقيقة المطابقة للفعل والحقيقة التى يدركها الحس ، وتتعرف عليها البديهة . ومبعث الخلاف ، إيمان كل من الحقيقتين — وحدها — بأنها تملك الحقيقة الأزلية .

والهدف الثالث : محاولة العثور على القاعدة الأساسية للحقيقة الأزلية . تلك القاعدة التى ينبغى أن تقوم عليها : الحقيقة العقلية ، والحقيقة الحدسية .

والهدف الأخير للنفس البشرية فى هذه الرحلة الروحية — أنها بوصولها إلى الصخرة القابعة فى أعماق عالم النفس ، يتأتى لها أن تبلغ مزيداً من الإلهام الكامل بالله القيوم .

وللأسف الشديد ؛ يتجاهل علماء اللاهوت — بخلوص نية — التحذير القائل « إن الله لن يرضيه أن يمنح شعبه الخلاص عن طريق الجدل » . وهذا ما تردده الأناجيل بقولها « كابدوا أيها الأطفال الصغار ولا تمنعوهم إن صدوكم عن القدوم إلى ، لأن هذا طريق ملكوت السماء . . . ولن تدخلوا ملكوت السماء حتى تؤمنوا وتصبحوا كما لو كنتم أطفالا صغاراً » .

والحق ؛ أن اللاشعور — من وجهة نظر العقل — مخلوق يشبه الطفل من ناحيتين :

الأولى : من ناحية أنه فى بساطة تفكيره يتمشى مع الله ، ويستجيب إليه تعالى . وهذا أمر يعجز العقل عن مجاراته .

الثانية : من ناحية انتفاء روح المنطق منه ، وهذا ما ينبذه العقل .

وعلى العكس من ذلك ؛ يرى العقل ، اللاشعور متعالماً لا قلب له ؛ اشترى معجزة السيطرة على الطبيعة بثمن قوامه خيانة النفس . إن اللاشعور قد جعل رؤياه للإله تتضاءل وتفنى فى وضح النهار العادى .

على أن العقل — بالطبع — ليس عدوا لله ، مثلما أن الشعور الباطن (أى اللاشعور) ليس فى الحقيقة خارج نطاق الطبيعة . إن العقل واللاشعور — كلاهما — من عمل الله ، ولكل منهما ميدانه وعمله المقسوم له . ولا يقتضى الأمر أن يشهر أحدهما بالآخر ؛ إن صدقا عن العدوان » .

حركة القلب والدم فى الحيوان لوليم هارفى

بقلم
الدكتور بول غليونجى

تعد رسالة « حركة القلب والدم فى الحيوان » لوليام هارفى نقطة تحول خطيرة فى تطوير الفكر الطبى ، وهذه الرسالة جديرة بترجمة مستفيضة ، غير أن طولها لا يلائم حجم هذه السلسلة . لذلك فقد اختصرنا منها بعض الأجزاء وأبقينا على أجزاء أخرى ، محاولين التبسيط فى الترجمة تنكباً بالقارئ عن التوغل فى أصلها العسير ، فهو يتسم بالتركيز ، والتعقيد فى الكتابة وفى تشابك الحجج ، وصعوبة استخلاص السهل المفيد .

• • •

ولد وليم هارفى سنة ١٥٧٨ وكان أكبر أبناء توماس هارفى من أعيان فولكستون بولاية كنت . بدأ دراسته فى مدرسة كنتربرى الابتدائية Grammar school وفى سنة ١٥٩٣ انتقل إلى كلية كايوس بكمبردج (القسم الداخلى) . وكان الدكتور كايوس — مؤسس المدرسة ومديرها — هو الذى أدخل فى انجلترا الدراسة العملية للتشريح ودراسة اللغة اليونانية . وقد استطاع بنفوذه أن يظفر لمدرسته بترخيص يسمح لها كل عام بتشريح جثتين من أجساد من نفذت فيهم أحكام الإعدام .

ونحن نجهل هل سمح لهارفى بمشاهدة عملية التشريح والاشتراك فيها ، ومهما يكن فقد فاز من تلك المدرسة بدرجة بكالوريوس فى الآداب .B. A سنة ١٥٩٧ . ويرجح أن المدرسة ثقفته تثقيفاً عاماً وجعلته واسع الإلمام باللغتين اليونانية واللاتينية وبمبادئ الجدل الفلسفى والفيزيقا :

ثم غادر وليم هارفى كمبردج واتجه إلى بادوا بإيطاليا لدراسة الطب ، ولا شك أن شهرة مدرستها الطبية — التى لمع فيها فيزاليوس العظيم ومن بعده فابرسيوس — هى التى جذبته إلى تلك المدينة . ولا شك أيضاً فى أن عبقرية فابرسيوس كانت من حوافز هارفى على الاهتمام بالتشريح الذى أصبح فيه بإرشاده خبيراً . وقد أزجى هارفى فى مؤلفه عن حركات القلب الثناء والتعظيم إلى أستاذه فابرسيوس .

وفيما كان هارفى يدرس الطب فى بادوا ، كان فابرسيوس يستكمل معلوماته عن صمامات الأوردة التى كان سيلفيوس — أستاذ فيزاليوس فى باريس — قد وصفها منذ زمن . إلا أن فابرسيوس كشف عنها من جديد سنة ١٥٧٤ . وقد أشار هارفى بلباقة إلى أن

فابرسيوس لم يفهم وظيفة الصمامات على حقيقتها إذ ظن أن الغرض منها هو منع الإفراط فى تمدد الأوعية كلما جرى الدم من الأوردة الكبيرة إلى الأوردة الصغيرة ، وأن الشرايين فى غنى عن تلك الصمامات لأن الدم فيها فى حالة مد وجزر دائبين ، هذا بينما فطن هارفى إلى أن وظيفة الصمامات هى الحيلولة دون ارتداد الدم الوريدى وأنها على ذلك عامل هام فى دورة الدم .

وقد نال هارفى سنة ١٦٠٢ – بعد أن أقام خمس سنوات فى بادوا – شهادة « دكتوراه فى الطب » تجيز له مزاولة فنون الطب وتعليمها فى كل بلد وفى كل مركز من مراكز العلم . ويبدو أن الدكتور الجديد نال إعجاب أساتذته فقد جاء فى شهادته : « . . . لقد أجاب فى أثناء امتحانه إجابة تدل على البراعة وقوة الذاكرة والعلم إلى حد يجاوز كثيراً الآمال الكبيرة التى كان الممتحنون قد وضعوها فيه » .

وعند عودة هارفى إلى انجلترا فى تلك السنة نفسها نال – بالإضافة إلى شهادته السابقة الذكر – درجة الدكتوراه فى الطب من جامعة كمبردج . وبعد سنتين أى فى سنة ١٦٠٤ ، استقر فى لندن وتزوج من كريمة لانسلوت براون طبيب الملكة اليزابيث والملك جيمس الأول ، ولم ينجب منها أطفالا . وانتخب زميلا بكلية الأطباء سنة ١٦٠٧ وطبيباً لمستشفى القديس بارتولوميو سنة ١٦٠٩ وفى سنة ١٦١٥ عين محاضراً « لومليا » Lumleian lecturer تحت رعاية كليـــة الأطباء الملكية ، وتلك الوظيفة المشرفة للغاية ، ظل يشغلها حتى سنة ١٦٥٦ حينما استقال منها .

وفى عام ١٦١٧ عين طبيباً عرضياً extraordinary للملك جيمس الأول . فلما توفى جيمس عينه نجله شارل الأول طبيباً اعتيادياً لأسرة الملك . وإضافة إلى هذه المهمة كان هارفى طبيباً لطائفة من أسر النبلاء ، ومن مشاهير مرضاه فرنسيس باكون الذى لم يحز إعجاب هارفى .

وقد رافق دوق لينوكس فى رحلاته من سنة ١٦٢٩ إلى سنة ١٦٣٢ كما رافق الملك شارل الأول إلى اسكتلنده سنة ١٦٣٣ .

ونستطيع أن نعد سنة ١٦٢٨ سنة القمة فى حياة هارفى العلمية إذ ظهرت فى خلالها فى مدينة فرانكفورت أم ماين رسالته باللاتينية عن الدورة وعنوانها :

Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus

أى : « دراسة تشريحية تحليلية لحركة القلب والدم فى الحيوان » .

وقد زعم الإيطاليون أن سزالبينو Cesalpino (١٥٢٤ – ١٦٠٣) أستاذ الطب فى بيزا سبق هارفى فى الكشف عن الدورة الدموية ما بين سنة ١٥٧١ وسنة ١٥٩٣ (أى قبل هارفى الذى لم يعلن عن هذا الكشف إلا فى سنة ١٦١٦) . والحقيقة أن سزالبينو كان قد وصف الدورة الصغيرة أى الرئوية ، غير أنه لم يصل إلى معرفة جلية للدورة الكبرى في الجسم بأجمعه ، ومن المحتمل أن يكون هارفى قد وقف على شىء من نظريات سزالبينو عندما كان طالباً فى بادوا ، وإن كان قد أكد فى الفصل الأول من مؤلفه أنه حاول الكشف عن حركات القلب ووظائفه ، بالملاحظة المباشرة لا بالاعتماد على كتابات سواه (وربما يكون لنا أن نشك فى ذلك كما سنرى فيما بعد) وأنه قد عمد ، لبلوغ تلك الغاية ، إلى تشريح الحيوانات وإلى تجارب على الأوعية الدموية فى عدد من الحيوانات الحية التى ترى قلوبها بالعين المجردة ، وذلك بالإضافة إلى حيوانات أصغر استعان فى ملاحظة قلوبها بعدسة مكبرة ، وأنه عزز برهانه بتشريح الجثث البشرية . ولقد كان هارفى مشرحاً بارعـــاً .

ويلاحظ أن هارفى قد شغلته مسألة الدورة وقتاً طويلا قبل نشر مؤلفه ، إذ أنه يبدو – فى الجزء الثانى

من مذكراته التى يحتفظ بها الآن المتحف البريطانى — أنه عرف الدورة منذ سنة ١٦١٦ عندما كانت سنه ٣٧ سنة ، أى قبل نشر مؤلفه الذي نحن بصدده باثنتى عشرة سنة . ولا غرو أن شهرة هارفى تدهورت إلى حد ما بعد نشر مؤلفه ، ذلك أن الكثيرين من أدعياء التفكير قد هاجموه . غير أن القدر شاء أن يعوضه خيراً فى حياته عن تلك الهجمات ، فقد اعترف الجميع بعد ذلك بصحة كشوفه .

وقد اهتم هارفى أيضاً بالتشريح المرضى وهذا منذ بدء دراسته بمدينة بادوا إلى حين وفاته ، وقد نشر (كيل) تقارير عن ٦٣ صفة تشريحية مرضية أجراها هارفى بنفسه، منها تشريح أجساد أخته ووالده والكثيرين من أصدقائه ، الأمر الذى يشير إلى أنه لم توجد فى هذا الوقت فى انجلترا أى معارضة لإجراء الصفات التشريحية .

وتدل تقاريره على استعماله طريقة صحيحة دقيقة فى التشريح وعلى محاولته ربط شكل الأحشاء بالحالة المرضية ، وهذا ما يستدل عليه أيضاً من خطابه إلى ريولان (انظر فيا بعد) . غير أن أمراض الصمامات فاتته وأن تفسيراته اصطبغت دائماً بالنظريات القديمة المستندة إلى الحرارة والرطوبة والأخلاط وهى النظريات الموروثة من جالينوس أو من أرسطو ، وأن بعض نظرياته الفسيولوجية كانت خاطئة مثل قوله « إن الرئة هى التى توسع الصدر بحركة ذاتية » جرياً على ما كان يعتقد فى ذلك العهد .

ومن الحوادث التى تذكر فى هذا المقام ، ونحن نعرض لطريقة تفكير هارفى ، ما حدث فى قضية ساحرات لانكاشير سنة ١٦٦٤ : فقد طلب إليه أن يتفحص أجسام سبع ساحرات ممن أفلتن من الإعدام وأدى تقريره إلى تبرئة أربع منهن . ويبدو لنا مسلك هارفى فى تلك القضية مسلكاً طبيعياً ، غير أنه ينم فى الواقع عن سعة صدر وواقعية فى التفكير ، وكانت هاتان الصفتان نادرتان فى ذلك الزمان الذى كان فيه السير توماس براون (١٦٠٥ — ١٦٨٢) — المشهور بعدم تعصبه الدينى — يؤكد إيمانه بالسحر .

وقد ترتب على صداقة هارفى للعرش أن حامت حوله ، بحق ، فى أوائل الحرب الأهلية سنة ١٦٤٢ ، شبهات ولائه للملكية ، فدخل عليه فوج من الثوار سرقوا أمتعته وبعثروا مذكراته فى التشريح وفى تطور الحشرات وفى التشريح المقارن .

وفى سنة ١٦٤٥ انتخب مديراً لكلية مرتون فى اكسفورد ولكنه — بسبب الحرب الأهلية التى شنها كروموبل ضد الملكية — لم يحتفظ بهذا المنصب أكثر من سنة واحدة ، ثم انسحب تدريجياً من الحياة العامة . ومما زاد فى اعتكافه إصابته بالنقرس .

وانشغل فى أثناء ذلك الاعتكاف بتحضير رسالته عن توالد الحيوانات de generatione التى نشرت فى سنة ١٦٥١ والتى عبر فيها عن فكرة خاطئة فى التلقيح ، فحواها أن تلقيح البويضة حدث غير جسمانى شبيه بتمغنط الحديد ، غير أن هذا المؤلف قد أطاح بالنظرية القديمة القائلة بانبعاث الحياة من التعفن . وقد أهدى هارفى — دون أن يذكر اسمه — كلية الأطباء الملكية بلندن هدية ثمينة تتكون من مكتبة زاخرة بالمؤلفات ومتحف لغرائب الأشياء ومجموعة من الآلات الجراحية، غير أن اسم المهدى ما لبث أن عرف قبل الانتهاء من بناء الكلية ، فأمرت باقامة تمثال تذكارى له . ولم تكتف بهذا التكريم فقد اختارته رئيساً لها سنة ١٦٥٤ . فاعتذر لكبر سنه ولإصابته بالنقرس وتوالت عليه نوبات هذا المرض حتى قضى نحبه سنة ١٦٥٧ على إثر نزيف فى المخ ودفن بمقبرة أسرته فى هامستد بولاية إسكس .

وقد كان ذا خلق قويم جديرٌ بما نال من منزلة رفيعة . وكان مرح الطباع صادق القول نظيف السيرة

عف اليد لم يدفعه دافع دنىء ولم ينل أحداً بأذى ولم يتملكه زهو أو غرور . أما الذين عادوه أو هاجموه فقد جاوبهم بأدب وعف عن قوارص الكلم التى قذفوه بها . بل بلغت به دماثة الخلق أن كال لهم المديح وهو يدحض حججهم . وكان حديثه سهلا منظماً ممتعاً . وكان اطلاعه واسعاً لا فى الطب فحسب بل كذلك فى التاريخ الحديث والقديم والعلوم السياسية . وكان يستمتع بقراءة الشعراء القدامى ، لا سيا فيرجيل ، بل كانت تستبد به النشوة من قصائد فيرجيل حتى ليطرح الكتاب من يديه ويطلق صيحات الإعجاب بما قرأ وينتفض من شدة الإنفعال . وكان محباً لأسرته يحنو عليهم ويعيش معهم فى وئام . وقضى السنوات العشرين الأخيرة من عمره تاركاً إدارة شئونه المادية إلى أخيه (إلياب) . وكان إخوته من التجار الناجحين . أما عقيدته الدينية فكانت قوية وعملية . لم يدع فرصة فى كتاباته عن التوالد إلا عبر فيها عن إيمانه بقدرة الله الشاملة وبتأثيرها المباشر على سير شئون الكون . وآمن كما آمن الفلاسفة القدامى بوجود ذهن محرك أعلى يهيمن على الوجود .

أما عن هيئته فقد وصفه « أوبرى » بأنه كان قصير القامة مستدير الوجه تضرب بشرته إلى لون الزيتون ، ذا عينين صغيرتين سوداوين تشعان حيوية ، وشعر أسود فاحم اشتعل شيباً قبل أن تدركه المنية بعشرين عاماً . وكان سريع الانفعال ، يحمل فى ميعة الشباب خنجراً يمتشقه لأتفه الأسباب . فلما تقدمت به السنون واشتد وطأ الآلام عليه أصبح سريع الضجر تنتابه نوبات من الضيق ، ويروى أن أحداً لم يستطع منعه من غطس قدمه المؤلمة فى ماء مثلج ذات يوم من أيام الشتاء القارص حينما أصابته أزمة شديدة من أزمات النقرس .

• • •

الطب فى أوروبا قبل النهضة

كان الطب فى القرن الرابع عشر الميلادى ما يزال كما تركه جالينوس فى القرن الثانى ، لم يكتسب سوى ملاحظات علماء العرب من أمثال ابن سينا وابن رشد والمجوسى والرازى . وكانت سلطة جالينوس تحوطه بسياجها فتحول دون دخول أى ضوء خارجى إلى هذا الحرم . وكان يعزز هذا السياج سلطان الكنيسة التى تبنت نظريات جالينوس لموافقتها تعاليمها الخاصة بالتوحيد والروح ، فلم تدع أى عالم لاحق يمس تلك النظريات بتعديل . كما أن علماء العرب مع ما أضافوه من الملاحظات الأكلينيكية الباهرة ومن التحسينات فى العلاج الجراحى — لم يحاولوا نقد تعاليم العملاقين الإغريقيين النظرية وإنما اكتفوا فى التشريح بما كان فى كتاباتهما لعدم السماح لهم بإجراء أية عملية تشريحية . وبذلك أصبحت الأوصاف الموروثة عن جالينوس وأبقراط أشبه بالعقائد الدينية عند جمهرة أطباء العرب باستثناء نفر معدود منهم كابن النفيس ، حاولوا — فى جرأة بالغة — ولكن فى تحفظ شديد أيضاً — أن ينكروا بعض مضمون ذلك التراث .

وقد اتسمت تلك الحقبة الطويلة الممتدة بين جالينوس والقرن الرابع عشر بركود التفكير العلمى وبالكبرياء السفسطى وبالتمسك بحرفية المؤلفات القديمة وجمود الاتجاه المدرسى . إلا أن صحوة النهضة أخذت تدب فى تفكيرهم منذ القرن الثالث عشر بفضل عوامل عدة محلية وعمومية .

فمن الأولى :

.. دخول علماء العرب صقلية وإنشاء الجامعات فيها وفى جنوب إيطاليا ثم فى بادوا وبولونيا .

.. وجود جماعات من المترجمين فى طليطلة بأسبانيا وفى صقلية .

.. المؤلفات العربية التي أتاحت لعلماء أوروبا الاطلاع على تراجم للنصوص القديمة مضافاً إليها ما ابتكره علماء الشرق العربي ومصر وصقلية والأندلس

.. طرد علماء بيزنطة من الأستانة وهجرتهم إلى أوروبا حاملين مؤلفات ومخطوطات ثمينة هرع أثرياء أوروبا — وبخاصة أثرياء إيطاليا — إلى اقتنائها .

.. بث هؤلاء روحاً علمية جديدة متحررة من ضغط الفلسفة الكلامية التي كانت قد فرضت نفسها على التعليم قروناً طويلة في الغرب .

ومن الثانية :

.. اختراع فن الطباعة الذي فتح كنوز الماضي بين أيدي طلاب العلم .

.. الكشوف الجديدة والأسفار التي عرفت أوروبا بالعالم ووسعت أفقها الجغرافي وقوضت خرافات الماضي وأطلعت علماء أوروبا على علوم الأمم الأخرى .

لم تحقق هذه الصحوة بين يوم وليلة وإنما كانت انزلاقاً بطيئاً على مدى قرنين تباينت مواقيتها في مختلف الأقطار الأوروبية ، وكانت إيطاليا الجواد المجلى في هذا المضمار إذ بدأت تنفض النعاس عن جفونها حول سنة ١٣٥٠ ميلادية فسبقت سواها بنحو قرن ونصف .

وكانت الظاهرة الأولى لتلك النهضة الثابتة الرجوع إلى أمهات المصنفات القديمة وإلى المصادر الموثوق بها ، ولكن الرجوع في هذه المرة كانت تستحثه روح التمحيص مجردة من الهيبة الكابحة لحوافز التبديل . ولم يعد النقد حبيس الدائرة الشكلية بل اعتمد على المقارنة بالتجربة على الطبيعة وعلى الملاحظة المباشرة . ومن هنا بدأ العلماء يتساءلون : « هل كانت أوصاف جالينوس وأرسطو توافق الطبيعة ؟ » .

ولعل مما يبرز هذه الظاهرة الثورية الجديدة تاريخ مؤلف فيزاليوس في التشريح De humani corporis fabrica libri septem الذي قلب العلوم التقليدية رأساً على عقب . فقد كلف هذا العالم بإعداد طبعة جديدة لمؤلفات جالينوس في التشريح لنشرها في البندقية . فلاحظ — في أثناء قيامه بهذا العمل — أن وصف الإنسان الذي نقل عن جالينوس ، استمده هذا العالم من دراسة الحيوان فأيقن أن هناك فراغاً ينبغي أن يسده بتأليف كتاب في التشريح البشري يعتمد على إعادة النظر في الواقع الطبيعي لا على ما قاله جالينوس ، وهكذا فعل ، وأصبح مؤلفه ركناً من أركان النهضة الطبيـــة .

لم يكن للعلماء بد من التشريح لدراسة الجسم البشري وكان التشريح مسموحاً به ولكن في أضيق الحدود : فقد كانت السلطات في ألمانيا مثلا تأذن بتشريح جثة واحدة سنوياً ! أما في جامعة ليريدا بأسبانيا فقد كان الترخيص بجثة واحدة كل ثلاث سنوات ، بينما كان طلاب التشريح في بحبوحة في باريس وإنجلترا إذ كانت « الحصة » السنوية هناك أربع جثث . ومما كان يقيد دراساتهم أن أطباء ذلك العهد لم يكونوا يعرفون وسائل حفظ الجثث فكان لزاماً عليهم إنهاء الصفة التشريحية في وقت قصير جداً وإعادة الصفة التشريحية عدة مرات للتحقق مما يرون . ولذا طالما عمدوا إلى سرقة الجثث وشراء أجساد المشنوقين .

وأجريت أول عملية تشريح في باريس سنة ١٤٧٨ أو ١٤٩٤ وبني أول مدرج للتشريح في بادوا سنة ١٤٩٠ ، ومونبلييه سنة ١٥٥١ ، وبازل سنة ١٥٨٨ ، وباريس سنة ١٦٠٨ ، وبولونيا سنة ١٦٣٧ . ويبدو أن سبب ذلك التقييد الضنين كان الخوف من استغلال التشريح كأداة للسحر أو للقتل الخفي .

ومما أسهم في تقدم التشريح اهتمام الفنانين الذين هجروا القواعد التقليدية في كيفية رسم الجسم البشري وسلكوا المسلك الواقعي الذي يأتي بصورة مطابقة للطبيعة وأخذوا يوضحون عضلات الجسم وأطرافه

ويعنون عناية خاصة برسم الوجه ، حريصين فى ذلك على تصوير ما تراه العين ، وقد أدى بهم هذا المسلك الجديد إلى استصحاب الأطباء ، وكان منهم ليوناردو داى فنشى الذى مارس التشريح وألف فيه ، وقد رسم دافنشى أكثر من ألف وخمسمائة لوحة تشريحية تحفظ الآن بقصر وندسور بانجلترا ، واشترك أشهر الرسامين فى تزيين كتب التشريح بلوحات فنية غاية فى الروعة والجمال والدقة .

واشتهرت فى التشريح مدرسة بادوا إلى حد أن كبراء مشرحى هذا الجيل مارسوا فنهم فيها ، نذكر بين هؤلاء فيزاليوس وفالوبوس وفابريشى دى أكوا بندنت ، وتلك هى المدرسة التى تتلمذ فيها هارفى .

وفى مستهل القرن السادس عشر كانت معرفة التشريح الوصفى للجسم البشرى قد اكتملت وبذلك تهيأ للتقدم أن يخطو خطوته التالية ألا وهى دراسة وظائف الأعضاء على النهج الواقعى الجديد المتجرد مما كان يشوب النهج السابق من تخيلات وفروض تغشاها ظلال من النظريات الفلسفية والعقائد الدينية والخرافات الموروثة أو المبتدعة . وجاءت براهين التشريح المادية فجرفت أصحاب التقليد الأعمى .

وقد انقسم الفكر الطبى فى تلك الحقبة إلى ثلاثة مناهج هى :

- منهج الرجعيين المستميتين فى الذود عن النظريات التليدة .
- منهج المتحررين من « الأقداس » الموروثة البانين نظرياتهم الجديدة على أسس من التأملات العقلية المجردة .
- منهج المعتمدين على الملاحظة والتجربة ، والخاضعين لمحك التجربة وسلطانها الأعلى ، البانين طباً جديداً على تلك الأسس الراسخة .

فى هذا الجو الذى يعترك فيه التجديد والرجعية والجدل نشأ وليم هارفى .

الرسالة

تتألف رسالة هارفى من مقدمة طويلة ومن سبعة عشر فصلا مبوباً تبويباً مدرجاً منطقياً .

أما المقدمة فسنتناولها بشىء من التفصيل لدلالتها على حالة هارفى الفكرية عندما شرع فى دراسته وعلى طريقته فى النقد والتحليل . يبدأ هارفى بسرد أقوال من سبقه من العلماء وعقائد العامة وما جرى عليه التقليد ليثبت منها ما يطابق الحقيقة وليصحح الخطأ ، وهذا عن طريق المقارنة بنتائج التشريح والتجارب المتكررة والملاحظات المضبوطة . إذ أن المشرحين والأطباء والفلاسفة كانوا مجمعين فى تبعيتهم لرأى جالينوس وهو أن حركة النبض والغاية منه لا تختلفان عنهما فيما يخص التنفس ، اللهم فى أن الأول يتناول الروح الحيوانى والثانى يتناول الروح الحيوى ، ومن هنا أكدوا — كما أكد ذلك أيضاً هيرونيموس فابريسيوس دى أكوابندنتى "Hieronymus Fabricius de Aquapendente" فى الكتاب الذى نشره عن التنفس قبيل ظهور المؤلف الذى نحن بصدده أنه بما أن نبض القلب والشرايين لا يكفيان لتهوية القلب ولتبريده فإن الرئتين شكلتا للإحاطة بالقلب : فيبدو من تلك الأقوال أن كل ما ذكر عن الإنقباض والانبساط إنما قيل بالإشارة إلى الرئتين . ولكن بما أن تكوين القلب وحركاته تختلف عن تكوين الرئة وحركاتها . وبما أن حركة الشرايين تختلف عن حركة الصدر فإن هارفى رجح أن لهذه الحركات أغراضاً وأفعالا مختلفة .

ثم يمضى إلى سياقة البرهان على أن الأوعية لا تحوى إلا دماً ، مستنداً إلى تجارب جالينوس وإلى تجاربه الخاصة ويفسر وجود الروح فى الدم بأن فصلهما محال كما أن الفصل بين الماء وحرارته محال .

ثم يمضى فى اعتراضاته فينكر أنه يمكن الاستنتاج أن النبض والتنفس غرضهما واحد وهذا من أن

الظاهرتين تسرعان وتقويان سوياً تحت تأثير العوامل المختلفة — وهذا ما قاله جالينوس — إذ أنه يمكن ملاحظة تباين بينهما فى حالات يذكرها — كما يهاجم الفكرة القائلة بأن وظيفة البطين الأيمن هى التغذية بينما أن وظيفة البطين الأيسر هى صناعة الروح الحيوى والحياة — بانياً حجته على تشابه البطينين من حيث تجهيزهما بالألياف وبما يشبه الشدادات وبالصمامات . . الخ ، ومن حيث وجود دم أسود متجلط فى الأذينين عندما تشرح الجثة ومن حيث تشابه عملهما وحركاتهما ونبضهما ، ويتساءل لماذا يربط عمل الصمامات ، وهى متشابهة التركيب ، تارة بالدم وطوراً بالروح ، ولماذا يتساوى الشريان الرئوى بالوريد الرئوى فى الحجم إن لم تكن وظيفة كل منهما متماثلة ، ويعيد سؤال ريالدو كولمبو Realdo Colombo : « ولم تسرى فى الشريان الرئوى تلك الكمية الضخمة من الدم التى تساوى مجموع ما يمر فى الوريدين الحرقفيين ؟ » ويمضى فى أسئلته : « إذا كان البطين الأيسر يستمد خاماته (دم وهواء) لصنع الروح من الرئة ومن جيوب القلب اليمنى ، وإذا كان يرسل الدم المشحون بالروح إلى الأورطا ثم يسحب من الأورطا عينها الأبخرة الدخانية ليدفعها إلى الرئة عن طريق الوريد الرئوى ، وإذا كان الروح يستمد من الرئة ليوصل إلى الأورطا فكيف يفصل بين الروح والأبخرة وكيف يستورد كل منهما ويصدر عن الطريق نفسه دون حدوث أى اختلاط بينهما ؟ » . ثم يسأل أيضاً : « إذا كانت الصمامة المترال تسمح بمرور الأبخرة إلى الرئة فكيف تقف فى سبيل الهواء ؟ » .

وينتهى قائلا : « يا إلهى ! كيف تعوق الصمامة المترال ارتداد الهواء ولا تعوق ارتداد الدم ؟ كيف يسندون وظيفة واحدة إلى الشريان الرئوى ذى الغلاف الشريانى (أى القوى) بينما يولون الأوردة الرئوية المرنة والرخوة ثلاث أو أربع وظائف ؟ إنهم إذ يقولون إن الأبخرة تسرى فى الوريد الرئوى من القلب إلى الرئة وإن الهواء يسرى فيه من الرئة إلى القلب ، أقول إن الطبيعة لم تعتد تخصيص مجرى واحداً لحركات عكسية ، وإذا كانت الأبخرة تتسلل إلى الوريد كما تتسلل إلى الشعب فلم لا تنطلق من الوريد الرئوى إذا فتح ؟ » .

وآخر هجوم يشنه هارفى على الأقدمين فى هذه المقدمة يوجهه إلى عقيدة اعتنقها العالم قروناً وأخذها عن جالينوس وإن كان ثار عليها ابن النفيس قبله بأربعة قرون ، وهى الإيمان بوجود مسام بين البطينين .

ويمكن تقسيم حججه إلى ست نقط .

أولا : يؤكد عدم وجود أية مسام فى الحاجز بل أن قوام الحاجز أسمك وأصم منه فى أى جزء فى الجسم عدا العظام والأوتار .

ثانياً : يفرض جدلا وجود هذه المسام فيسأل كيف ينفذ شىء من بطين إلى الآخر إذ أنهما ينقبضان وينبسطان معاً .

ثالثاً : يسأل لماذا لا يقال إن الأيمن هو الذى يستمد الروح من الأيسر بدلا من العكس[1] ؟

رابعاً : يستعجب مرور الدم من مسام لا ترى بينما خصصت للهواء مجار واسعة .

خامساً : ما فائدة الشرايين الأكليلية التى تغذى الحاجز إذا كان الدم يمر فيه .

سادساً : إذا كانت الطبيعة اضطرت فى الجنين — وأنسجته رخوة — إلى تمرير الدم من اليمين إلى اليسار

(١) أخطأ هارفى فى الملاحظة السابقة وأصاب فى هذه الملاحظة إذ أن الدم — عند وجود فتحة خلقية فى الحاجز — يمر من الأيسر إلى الأيمن ان لم يرتفع الضغط فى الشريان الرئوى .

عن طريق الفتحة البيضاوية فكيف سهل عليها فى البالغين تمريره دون مجهود عبر الحاجز الذى يزداد صلابة مع السن :

ويختم هارفى دفعه مستنتجاً ، مما يشوب أقوال الأقدمين من قصور وتضارب وغموض، ضرورة إعادة النظر فى القضية بأجمعها .

• • •

سرد هارفى فى الفصل الأول بعد مقدمته الدوافع التى حفزته إلى الكتابة، وهى حيرته التى شبهها بحيرة أرسطو إزاء مد وجزر نهر يوريبوس ، والنقص فى مؤلف هيرونموس دى أكوا بندنت الذى عرض لكل أجزاء الجسم عدا القلب . ثم تناول فى الفصول الأربعة التالية مشاهداته فى حركة القلب (فصل ٢) ، وحركة الشرايين (٣) ، وحركة القلب والأذينين (٤) ، وعمل القلب ووظائفه (٥) ، كما تشاهد فى الحيوانات الحية ، ذاكراً أنه أجرى هذه المشاهدات على ذوات النبض البطئ كالضفادع والثعابين والأسماك والقواقع وأبى جلمبو والمحار ، وفى الحيوانات الثابتة الحرارة قبيل وفاتها عندما تبطؤ حركة قلوبها . ولاحظ أن القلب — فى وقت ضربة النبض — يرتفع ويضرب الصدر وينقبض ويتصلب كعضلات العضد عنـــد الحركة ويشحب لونه ويندفع منه الدم بشدة إذا وخز . وهذا على نقيض الرأى المألوف بأن النبض يحادث عند امتلاء القلب وأن حركة القلب الجوهرية هى الانبساط وكذلك على نقيض قول فنزاليوس إن ألياف القلب موضوعة على شكل حزام متوازية من الصفصاف ، متى تنقبض تقترب قمتها من قاعدتها فتنبعج جوانبها كالأقواس ويتسع تجويفها ويدخل فيه الدم .

أما الشرايين فإنه لاحظ أن امتلاءها يقارن انقباض القلب وأنها فى هذا الحين فى حالة انبساط وأن هذا صحيح أيضاً فى حالة الشريان الرئوى والبطين الأيمن كما أن النبض يقف عند توقف البطين ويضعف إذا ضعف انقباضه وأن الدم يندفع بقوة من الشرايين إذا وخزت وقت انقباض القلب وانبساط الشرايين . فاستنتج من هذه المشاهدات أن انقباض القلب يعاصر انبساط الشرايين وأن الشرايين تمتلىء كالقرب بدافع الدم الذى يأتيها من القلب وأنها لا تتمدد من ذاتها كالمنفاخ . وأن كل شرايين الجسم تتمدد تحت تأثير محرك واحد هو انقباض البطين كما تنتفخ أصابع القفاز معاً إذا نفخ فيه . وهنا ذكر حالة مريض بورم شريانى فى الرقبة كان نبضه فى الناحية المصابة أضعف منه فى الناحية الأخرى لأن جزءاً من الدم تحول إلى الورم . أما عن الأذينين فبدأ يقول إن بوهان (Pauhan) وريولان (Riolan) وهما من أوسع الناس علماً وأكثر المشرحين مهارة قد وصفا أربع حركات للقلب تمتاز فى المكان والزمان: إثنتين للأذينين وإثنتين للبطينين . وهو مع احترامه لهما يقول إنها أربعة فى المكان ولكنها إثنتين فى الزمان لأن الأذينين متواقتان والبطينين متواقتان وإن حركة الأذينين تسبق حركة البطينين وإنه قبيل الوفاة يتوقف البطينان بينما يستمر الأذينان فى الحركة ، فإذا وضع أصبع على البطين يمكن حس انقباض الأذينين وإذا استؤصلت قمة البطين اندفع منها بعض الدم كلما انقبض الأذينان ، الأمر الذى يدل على دخول الدم إلى البطين مدفوعاً بانقباض الأذينين ليس مجتذباً بانبساط البطن . ثم أضاف ملاحظات مهمة منها أن قطعا من القلب تستمر فى الإنقباض بعد فصلها مدة من الزمن وشبه هذا بعضلات بعض الأسماك كما أشار إلى بعض الملاحظات الأخرى عن ظهور حركة القلب فى الأجنة .

ثم عرض نظرية دورة الدم مفصلة فى ثلاثة فصول (السادس والسابع والثامن) وهنا لمس سبب حيرة من سبقه ، وهو العلاقة الوثيقة بين القلب والرئتين وتشعب الشريان الرئوى والوريد الرئوى فى الرئة وضياعهما

فيها ، وهو أمر حير العلماء فى تفهم الوسيلة التى يوزع بها البطين الأيمن الدم والتى يستمده بها البطين الأيسر ، فدفعهم إلى فرض وجود مسام بين البطينين . وهذه القضية فرد لها الفصل السادس حيث بدأ بملاحظات فى التشريح المقارن قائلا إن الدم فى الحيوانات ذوات البطين الأوحد — كالأسماك — يمر من الأوردة إلى الشرايين عن طريق هذا البطين المشترك ، وبما أن عدد هذا النوع من الحيوان — من أسماك وزواحف — يفوق بكثير عدد الحيوانات الأخرى فيجب قبول مبدأ عام ، هو وجود طريق مفتوح لنقل الدم من الأوردة إلى الشرايين عن طريق تجاويف القلب، على أنه قانون عام .

ويتدرج من البرهان المستمد من النشوء القبلى إلى النشوء الذاتى ويقول إن علاقة الأوعية المرتبطة بالقلب تختلف فى أجنة الحيوانات ذوات الرئة عنها فى البالغين : (١) لأن الوريد الأجوف متصل بالوريد الرئوى مباشرة عن طريق الفتحة البيضاوية وهذه الفتحة مكونة على شكل صمامة تمنع ارتداد الدم وهى تزول تماماً عند البالغين . (٢) لأنه يوجد فى الأجنة قناة شريانية تصل بين الشريان الرئوى والأورطا ، ومع أن هـذه القناة غير مزودة بالصمامات فإن صمامات الشريان الرئوى تمنع أى ارتداد . ولا يمكن القول بأن هاتين الوصلتين جعلتا لتغذية الرئة إذ أنهما تزولان عنـد البالغين ، ولا بأنهما ضروريتان لأن قلب الأجنة لا ينبض وهذا غير صحيح . والطبيعة إذن تستعمل البطينين كبطين واحد فى الأجنة قبل أن تبدأ رئتاها فى العمل ، أى عندما تشابه الحيـوانات المجردة من رئة ، فتنتقل الدم من الوريد الأجوف إلى الأورطا عن طريق مفتـوح كأن الحاجـز بين البطينين لا وجود له . فإذا كانت طرق الانتقال ظاهرة بهذا الوضـــوح فى خـــلال فترة من حياتها لا تعمل فيها الرئتان فلم لا يستنتج من هذا أن العملية نفسها تتم فى البالغين — عندما تغلق الطرق المفتوحة — عبر الرئة ؟ وما هو الداعى إلى إغلاق هذه الممرات دون أن تفتح ممرات أخرى ؟ وعد هارفى بالإجابة على هذا السؤال فى رسالة أخرى ، لأن له فى هذا الصدد ملاحظات عديدة :

وفى الفصل السابع يقول : إن ليس هناك ما يمنع تسلل الدم من البطين الأيمن إلى الأوردة الرئوية عن طريق الرئة وشبه هذا بمرور العرق فى الجلد وأدرار البول من الكلى بعد شرب كمية من الماء مع أن نسيج الكبد والكلى اللذين تمر منهما السوائل أكثف بكثير من نسيج الرئة ، بالإضافة إلى أن نبض البطين الأيمن يدفع الدم بقوة فى الرئة فيوسع أوعيتها ومسامها وأن حركة الرئة فى أثناء التنفس تفتح وتغلق المسام والأوعية كما يحدث فى الأسفنج :

وإذا كان وجود الدم فى الوريد الرئوى والبطين الذى لا بد وقد أتى إليهما من الأوردة لا يقنع المعارضين وإذا كان هؤلاء لا يقبلون إلا سلطة حجج السابقين فإن جالينوس ذاته وافق على نظرية مرور الدم من الشريان الرئوى إلى الوريد الرئوى ومن هذا الوعاء الأخير إلى البطين الأيسر والشرايين ، غير أنه قال إن هذا ينتج عن ضربات القلب وحركة الرئة التى لا تنقطع ، وأضاف هارفى أن وجود الصمامات يحتم مرور الدم فى اتجاه ثابت وأن الطبيعة عندما رأت أن يمر الدم فى الرئة اضطرت إلى إضافة بطين آخر هو الأيمن لدفع الدم عـــبر الرئة وبذلك يمكن القول بأن البطين الأيمن جعل حقاً للرئة ، وجعل لتمرير الدم فيها وليس لتغذيتها .

وفى الفصل الثامن يقول: إنه استنتج بالتأمل فى حجم الأوعية، ومن كمية الدم التى تنقل فيها، ومن قصر الوقت الذى يستغرقه النقل، ومن استحالة ورود كل الدم من الأطعمة دون أن تفرغ الأوردة أو تنفجر الشرايين اللهم إلا إذا وجد الدم سبيلا يسلكه ليعود من الشرايين إلى الأوردة ، استنتج من كل هذا وجود حركة دورية للدم ، تحقق منها فيما بعد بالبرهان ، كما تحقق من أن البطين الأيسر يدفع الدم فى الشرايين فيوزعه على أجزاء الجسم كما يوزعه البطين الأيمن فى الرئة ، ثم يمر الدم فى الأوردة والوريد الأجوف ويعود إلى البطين الأيسر ، وبهذه الطريقة تغذى الأنسجة بدم دافىء لطيف كامل مشبع بالغذاء . وبالعكس فإن هذا الدم فى الأنسجة يصبح بارداً متجلطاً نافذ المفعول فيعود إلى القلب ليستعيد الكمال .

وفى الفصل التاسع يتناول هارفى المسألة بالحساب ، واستعمال الحساب عند العرض للمسائل الحيوية هى بدعة ابتدعها ، فيقدم ثلاثة براهين وهى :

أولا : أن الدم ينقل دون انقطاع من الوريد الأجوف إلى الشرايين بكمية لا يمكن أن تتوفر من الأطعمة ؛

ثانياً : أن الدم يدفع فى مجرى مستمر ومتساو غير منقطع فى كل عضو من أعضاء الجسم بكمية تفوق بكثير حاجتها الغذائية ، كما أنها تفوق ما توفره كمية السوائل بأجمعها .

ثالثاً : أن الأوردة تعيد هذا الدم بالطريقة نفسها .

ثم يفرض هارفى أن سعة تجويف القلب عند امتلائه أوقيتان من الدم وأن ربع أو حتى ثمن هذه الكمية تخرج منه مع كل نبضة ، فإن القلب بعد نصف ساعة يكون قد ضرب أكثر من ألف ضربة وأحياناً أربعة آلاف ، وتكون بهذا كمية الدم المطرودة نحو ألف مرة نصف أوقية أى كمية تفوق ما يحويه الجسم بأجمعه . ثم يفرض جدلا أن هذا لا يحدث إلا مرة واحدة يومياً فإنه ما زال واضحاً أن كمية الدم التى تمر فى القلب تفوق كل ما يدخل الجسم من طعام أو كل ما تحويه الأوردة ، وهذا يفسر إمكان تفريغ جسم الحيوانات مما تحويه من دم فى وقت قصير بفتح شريان ، كما يفسر الظاهرة التى دعت الأقدمين إلى الاعتقاد بأن الشرايين لا تحوى إلا روحاً فى أثناء الحياة، إذ أن الشرايين فارغة بعد الموت بينما الأوردة ممتلئة ، هذا أن الدم لا يمكنه المرور من الأوردة إلى الشرايين بعد أن تنقطع حركة الرئة، ولكن بما أن القلب يستمر فى النبض بعد وقوف الرئة فإن البطين الأيسر يستمر فى تفريغ الدم فى الشرايين دون أن يصل إليه شىء منه، وهذا هو السبب أيضاً فى توقف الأنزفة فى حالة الإغماء عندما تضعف حركة القلب، وفيما يجده القصابون من صعوبة فى جمع الدم إذا لم يسرعوا فى فتح رقبة الثور بعد ضربه على رأسه قبل أن يتوقف قلبه :

أما الفصل العاشر فإن هارفى يصف فيه تجربة ربط الوريد الأجوف فى الثعبان، وهى العملية التى يتبعها فراغ الجزء الموجود بين موضع الربط وبين القلب، وزوال اللون الأحمر من القلب، وانكماش حجمه لقلة الدم الموجود فيه ، وكل هذا يعود إلى أصله إذا ما فك الرباط . أما إذا ربط الشريان فإن الجزء الموجود بين القلب وموضع الربط يمتلىء حتى يكاد ينفجر ويزيد لونه احمراراً ، وفى هذا دليل على أن أسباب الموت على نوعين : الوفاة بالنقص والوفاة بالاختناق أو الامتلاء .

وفى الفصل الحادى عشر يربط الذراع رباطاً على درجتين من الشدة : أول رباط يوقف النبض وهو الذى

بجرى لخصى الحيوانات واستئصال الأورام وهو يمنع الغذاء والحرارة من المرور فيضمر الجزء المربوط ويموت ثم ينفصل نتيجة لذلك ، وثانى رباط يسمح بجس النبض وهو الذى يجرى فى أثناء عملية الفصد . وإذا أجريت العملية الأولى على ذراع رجل فإن الشريان يتوقف عن النبض تحت الرباط ، أما فوقه فإنه يزداد شدة كأن الشريان يحاول التغلب على عائق الرباط ، أما إذا أرخى الرباط جزئياً فإن اليد والذراع تتورمان وتبدو الأوردة ممتلئة ومعقدة ، وإذا وضع أصبع على طرف الرباط فى الوقت الذى يرخى فيه فإن الدم يجس وهو يمر تحت الأصبع ، كما أن الشخص المربوط الذراع يحس بالدم وهو يندفع فى الشرايين وفى اليد ، كذلك فإن امتلاء الشريان يلاحظ فوق الرباط فى حالة الرباط الأولى وتحت الرباط فى الحالة الثانيـة ، وهـذا يدل على أن الدم يدخل الأطراف عن طريق الشرايين وأنه يعود عن طريق الأوردة . أما أن الدم فى الحالة الثانيـة يدخل الذراع من فوق عن طريق الأوردة فهذا غير صحيح إذ أنه يستحيل إعادة الدم من تحت الرباط إلى فوقه بالضغط ، وعلى هذا فإذا أرخى الرباط فى أثناء عملية الفصد فإن سيل الدم يتوقف لأن طريق عودته أعيد فتحه . وكل هذا يدل على مرور الدم من الشرايين إلى الأوردة وليس من الأوردة إلى الشرايين ، وهذا لا يتأتى إلا بوجود وصلات بين الشرايين والأوردة . وليس سبب الانتفاخ هو الحرارة أو إحداث الفراغ فى العضو إذ أن الحرارة أو الفراغ قد تجتذبان الدم ولكن الامتلاء يقف عند الحد الطبيعى .

وفى الفصل الثالث عشر يفسر اتجاه مرور الدم من الأطراف إلى القلب فى الأوردة على أنه نتيجة لوجود صمامات فى الأوردة ، وهذه الصمامات التى وصفها أول من وصفها أكوابندنتى Aquapendente أو — حسب قول ريولان — سلفيوس (Sylvius) ، مرتبة بحيث لا تسمح بعودة الدم إلى الأطراف ، وقد احتار الكاشف عنها فى معرفة وظيفتها . أما القول بأنها مجعولة لمنع الدم من النزول إلى أسفل فأنه قول لا يكفى إذ أن أطرافها فى أوردة الرقبة متجهة إلى أسفل بحيث تمنع ارتفاع الدم ، أى أن الأوردة ليست كلها متجهة إلى أعلى ولكنها متجهة دائماً نحو القلب ، ويضيف هارفى أنه ليس للشرايين صمامات إلا عندجذورها وأن للكلاب والثيران صمامات فى مواقع لا تؤثر فيها جاذبية الأرض ، فيذهب إلى أن الغرض الوحيد منها هو منع مرور الدم من الأوردة الكبيرة إلى الصغيرة ومن مركز الجسم إلى الأطراف . ويضيف أنه تمكن فى أثناء تجاربه من تمرير مرود من الطرف إلى الجذع ولم يمكنه العكس :

ثم يصف تجربته المشهورة وفحواها أنه إذا ربط ذراعاً فوق الكوع فأن بعض العقد تظهر على مجرى الأوردة ، وهذه العقد توافق الصمامات ، فاذا حلب الوريد تحت الرباط من فوق إحدى الصمامات وطرف الأصبع ما يزال ضاغطاً فى أسفل محل الحلب ، فإن الوريد لا يمتلىء من فوق حتى وإن كان متمدداً فوق الصمامة . وإذا حلب الآن الوريد باليد الأخرى من فوق الصمام الممتلىء بالدم فى اتجاه من أعلى إلى أسفل ، فإن الجزء الممتلىء ينتفخ دون أن يمتلىء الجزء الفارغ ، وبالإضافة فإذا ربطت ذراع وضغط على وريد بأصبع ثم حلب الوريد باليد الأخرى من موضع هذا الأصبع إلى فوق الصمامة الموجودة فوقه فإن هذا الجزء يلبث فارغاً ولا يمكن للدم العودة إليه كما روى سابقاً ، ولكن إذا رفع الأصبع الأول فإن الجزء الفارغ يمتلىء مباشرة .

وفى الفصل الرابع عشر سرد نظريته فى الدورة الدموية طبقاً لما أسلفنا ذكره .

ولم يفت هارفى – وهو كما رأينا قد تشبع بالنزعة التجريبية – أن يدعم نظريته بالحجج المألوفة فى ذاك الزمن ، وقد ساق تلك الحجج فى الأبواب الثلاثة التى ختم بها رسالته ليبرهن بها على أن الدورة ضرورية .

أولا : القلب منبع الحرارة والحيوية ، فيجب أن يعود الدم إليه بعد تبريده فى الأطراف ليستعيد حرارته ، وهنا أخطأ هارفى وإن كان اتبع النظريات السائدة إذ أن الحرارة تتولد فى الأنسجة وبخاصة فى العضلات والأحشاء الداخلية .

ثانياً : أن القلب هو المخزن المركزى الوحيد الذى يوزع الدم على كل عضو بالنسبة الواجبة وهى نسبة يحددها حجم الشريان الذى يغذى العضو .

ثالثاً : أن توزيع الدم وحركته يحتاجان إلى محرك هو القلب .

وفى الفصل السادس عشر يستنتج الدورة لملاءمتها لبعض الملاحظات : كالتى تتعلق بالجروح المسمومة وعض الثعابين والحيوانات المصروعة ، والعدوى بالزهرى . . الخ ، حيث يصاب الجسم بأكمله بينما يبدو محل العدوى سليما ، الأمر الذى يدل على سير العدوى عن طريق الدم إلى القلب الذى ينشرها فى الجسم . أو كالتى تتعلق بتأثير العقاقير على الجسم عند استعمالها من الخارج بسبب امتصاصها فى الأوردة كما تمتص الأطعمة من الأمعاء .

وتناول هنا أول مرة الدورة البابية قائلا إن الدم يصل إلى الأمعاء عن طريق شرايين المساريق ثم يعود مع الكيلوس عن طريق الأوردة المساريقية إلى الوريد البابى فالكبد ، وأن الدم فى هذه الأوردة – على نقيض ما يظنه الكثيرون – يشبه الدم الوريدى تماماً وهذا لقلة الكيلوس بالنسبة للدم الممزوج به (كنقطة ماء فى برميل من النبيذ) وأنه لا يمكن تصور وجود حركتين مضادتين فى الأوردة البابية ، وهى مرور الدم من الكبد إلى الأمعاء ، ومرور الكيلوس من الأمعاء إلى الكبد . أما الكبد فقد وضعته الطبيعة فى مجرى هذا الخليط من الدم والكيلوس ليتحول الخليط فيه ولئلا يصل ناقص النضوج إلى القلب . ولذا فإن الجنين لا يحتاج إلى كبد بل يمر دم الأمعاء فيه مباشرة إلى الوريد السرى عن طريق وصلة خاصة ، وبعد الوريد السرى يصل إلى القلب مختلطاً بالدم الواصل من الخلاص . ثم يضيف فقرة فى الطحال قائلا : إن الدم المثقل بالبراز الواصل من الأوردة الباسورية الآتية من الأمعاء الغليظة إلى الطحال ، وكذلك الدم المحمل بمواد أخف من المعدة عن طريق الأوردة الأكليلية الخلفية والمعدية ، يصلان إلى الطحال حيث يمتزجان بكمية كبيرة من الدم الدافئ ثم يدخلان باب الكبد بعد أن نالا قسطاً وفيراً من التجهيز .

أما الباب السابع عشر وهو الأخير فهو باب فى التشريح المقارن . يبدأ فيه فيقول إن الحيوانات البدائية كالديدان ليس لها قلب لبرود طبعها وصغر حجمها وتساويها فى القوام ، لأنها لا تحتاج إلى محرك بل إنها تمتص وتطرد بحركة من جسمها بأكمله ، كأن الجسم يستعمل على نحو قلب .

أما فى غير هذه الحيوانات فإن القلب يزيد فيها حجماً وتعقيداً ، ويزيد عدد تجويفاته كلما زاد حجم الحيوان وكمية دمه ، حتى أن أكملها يحتاج إلى بطين ثان وإلى رئتين . وكلما وجدت رئتان وجد بطين أيمن ، وهذا لا يوجد إن لم يوجد أيضاً بطين أيسر ، ثم أومأ إلى أن البطين الأيسر أسمك وأضخم وأقوى من الأيمن

وأن الشدادات والعصائب اللحمية فيه أسمك فى البالغين وفى الذكور وفى ذوى الأجسام القوية العضلات منها فى غيرهم وهذا لأن مجهوده فى توزيع الدم للجسم كله أكبر من مجهود البطين الأيمن .

وبعد هذا تأمل فى الصمامات التى لا تسمح بمرور الدم إلا فى اتجاه واحد . ثم فى الأذين وبخاصة فى الأذين الأيمن الذى سماه المحرك الأول للقلب ، (وهو فى هذا أصاب إذ أن مركز حركة القلب موجود فى البطين الأيمن) . وفى هذا الجزء من تأملاته أظهر معرفة مستفيضة بعدد ضخم من الحيوانات ، ثم قال إن حجم الأذين بالنسبة إلى البطين أكبر فى الجنين منه فى البالغين كما أن الأذين ينشأ قبل البطين لأن الجنين الصغير لا يحتاج إلى بطين وأن الطبيعة لا تخلق عضواً إلا إذا كانت خصصت له وظيفة .

وانتهى مؤكداً مع أرسطو أن القلب ملك الجسم فإنه يتكون فيه قبل غيره ، ويملك أقوى سلطة ، وهو الأصل والمنبع لكل قوة .

إلى أى حد كانت نظرية هارفى وليدة فكره ؟

لقد أسلفنا أن نظرية جالينوس ظلت مسيطرة على الفكر الطبي حتى النهضة الغربية فى القرن السابع عشر وأومأنا إلى أنه لم يعارضها أحد عدا عالم عربى مارس الطب ودرسه فى القاهرة فى القرن الثانى عشر الميلادى، هو ابن النفيس المسمى أيضاً بالقريشى ، وهو الذى جزم بأن الدم يسرى من البطين الأيمن إلى التجويف الأيسر عن طريق الرئة ، ووصلت به الجرأة إلى نقض الفاضل جالينوس والشيخ الرئيس ابن سينا . فلقد ذهب إلى أن التشريح يكذب وجود أية منافذ بين البطينين ، وفى هذا ما قد يدل على إجرائه صفات تشريحية ، فكان لهذا العالم الفضل فى وصف الدورة الصغيرة أو الرئوية أول مرة وإن لم يهتد إلى تعميم الصورة ووصف الدورة الكبيرة ؟

ولقد زعم أن تعاليم ابن النفيس ظلت منسية إلى ما قبل ثلاثين سنة من اليوم وذلك عندما قدر لها البعث بفضل طبيب مصرى هو الدكتور محي الدين التطاوى الذي كشف فى برلين عن مخطوط « شرح تشريح القانون » لابن النفيس ، وهذا هو المؤلف الذي جاء فيه هذا الكشف الخطير . غير أن هناك ما يدل على أن تعاليم ابن النفيس لم تنس فى البلاد العربية ولم تغفل فى البلاد الغربية .

أما عن الأولى فإن أبا الفرج بن القف (١٢٣٣ — ١٢٨٦) فى ثانى مقالة من الفصل الثانى عشر من كتاب « العمدة فى صناعة الجراحة » قال : « أما وضع الشرايين والأوردة فى البدن ففيه حكمة بالغة ولطف من الصانع تعالى ذكره ، أما مجاورة أحدهما بالآخر فى أكثر المواضع فلاحتياج أحدهما إلى الآخر وذلك لربط أحدهما بالآخر ، ولتستفيد الأوردة من الشرايين حرارة طابخة لما فيها ، وحياة تسرى فيها وفيما داخلها ، والشرايين منها لطيف الدم وبخاريته ، وذلك فى المسام المفضية من أحدهما إلى الآخر الخفية عن الحس » . وهذا التعبير غامض ، أيقصد ابن القف بهذا المرور من الأوردة إلى الشرايين أم عكسه ؟ ولعل سبب الغموض هو الخوف من التعرض للتعاليم التقليدية ، وهى التى ذهب إليها بنفسه فى مواضع أخرى من كتاباته حيث قال إن الأوردة هى التى تحمل الدم إلى جميع أجزاء الجسم .

وإذا أردنا تقدير درجة الابتكار فى هذا النص فيجب أن نأخذ فى الإعتبار أن تفسير ابن القف مبنى على مجرد تفكيره المنطقى دون أن يسبقه بالتجربة أو أن

يسنده إلى ملاحظات تشريحية ، وهو الأمر الذى ترك تحقيقه لمليبجى Malpighi فيما بعد :

أما فى أوروبا فقد ظهرت فى القرن السابع عشر ثلاثة مؤلفات لثلاثة علماء وصفوا — الواحد تلو الآخر — دورة الدم فى الرئة بألفاظ تكاد تكون منقولة نقلا عن ابن النفيس ، وهؤلاء العلماء هم مجيل سرفتوس Miguel Servetus (١٥٥٣) وريالدو كولومبو Realdo Colombo (١٥٥٨) وسيزالبينو (١٥٥٩) Cesalpino الذى كان أول من استعمل لفظة الدورة circulation فى وصف حركة الدم . فهل عرف هؤلاء كتابات ابن النفيس ؟

هناك ما يدل على أن الغرب لم يجهل ابن النفيس وإن تجاهله . فقد نشر طبيب إيطالى — اسمه الباجو Alpago عاش فى الشرق الإسلامى مدة من الزمن — ترجمة لاتينية لفقرات كثيرة من « شرح تشريح القانون » لابن النفيس الذى سماه Abenafis ، فى البندقية سنة ١٥٤٧ ، أى قبل أسبق المؤلفات التى ذكرناها بست سنوات وقبل آخرها باثنتى عشرة سنة .

ولا مجال للشك فى أن هارفى اطلع على بعض المؤلفات الإيطالية . فإن جاز أن كتاب سرفتوس لم يصل إليه (إذ أن أغلب نسخه حرقت معه عند إعدامه بالحرق فى جنيف) فإن كولومبو الذى كتب فى وظيفة الصمامات كان أستاذاً فى جامعة بادوا حيث تتلمذ هارفى ، وسيزالبينو الذى أجرى تجارب ربط أوردة تماثل تجارب هارفى وأكد من جديد الدور الذى تلعبه الصمامات واستعمل أول مرة لفظة الدورة ، نقول إن سيزالبينو هذا كان تلميذ كولومبو .

ويمكن القول بأن فكرة الدورة فى هذا الوقت كانت تحوم فى أفق العلماء . فلقد ذكرت فى مؤلفات جوان دى فالفردي Juan de Valverde سنة ١٥٥٦ وكارلــو روينى Carlo Ruini ســنة ١٥٩٨ وأوستاكيو روديو Eustachis Rudio سنة ١٦٠٠ فى بادوا حتى أن جاسبار أزيلى Gaspard Aselli كتب سنة ١٦٢٧ أى قبل ظهور مؤلف هارفى بسنة واحدة « لا يبدو منافياً للعقل أن نتصور أن الدم الواصل إلى الرئة عن طريق الوريد الشريانى يختلط فيها بالهواء ثم يعود إلى البطين عن طريق الشريان الوريدى » .

ولذا فإن الكشف عن الدورة الدموية لم يكن ثمرة فكر واحد — وهذا أمر معظم الكشوف ، وإنما ظهر نتيجة لجمع ودمج معلومات كثيرة مبعثرة ، بعضها جديد وبعضها قديم ، بعد أن أضيف إليها تجارب بسيطة معقولة وبراهين منطقية مسلسلة مبنية على التجربة والحساب ، وقد نجم عن ذلك بناء متكامل راسخ يشمل الدورتين الصغيرة والكبيرة ويصف وظيفة من أهم وظائف الجسم وصفاً نهائياً .

ولنا أن نستغرب هنا التناقض بين سكوت هارفى عن هؤلاء الذين سبقوه ، وبين ما عهد فيه من النزاهة والصدق ، ويلوح أن الآداب العلمية السائدة فى أيامنا هذه لم تكن لتتبع فى الأزمنة السابقة .

وقد ظهر أخيراً مثال آخر لأهمال هارفى ذكر مصادره . فقد وضع سنة ١٦٥١ مؤلفاً فى « توالد الحيوانات » "dede generatione" وكان قد سبقه إلى بعض ما جاء به ماركوس ماركى فون كروتلاند ، العالم البوهيمى الذى اشتهر بلقب أبقراط براج ، فى كتاب نشره سنة ١٦٣٥ ، حيث سرد نظرية فى التوالد تشابه فى كثير من تفاصيلها نظرية هارفى . لم يذكر هارفى هذا العالم مع أن ماركوس أكد سنة ١٦٦٢ فى مؤلفه Philosophia vetius restituta أن هارفى

اطلع على مؤلفه وأنه تسلم الكتاب من يده في براج « أثناء حديث ودى » .

• • •

وفيما عدا ذلك فقد التزم هارفى بعدة مبادئ فى بحوثه ولم يكتف بمجرد الإيمان بها . وأهم سمات هذه المبادئ :

١ – تناول آراء أسلافه بالنقد الدقيق والتفانى فى الكشف عن تضاربها وعدم تماسكها .

٢ – الصبر والدقة فى الملاحظة والأناة حتى أنه فرض على نفسه تكرار الملاحظة على الحيوانات المختلفة مدة عشرين سنة قبل الشروع فى نشرها .

٣ – ابتكار تجارب بسيطة على الحيوان وعلى الإنسان .

٤ – استخدام الحساب فى علوم الأحياء والوصول إلى الكيف من الكم .

٥ – استنتاج القوانين العامة للأحياء من أصغر الكائنات ومتابعتها حتى أكبرها ، ونرى هذا فى استنتاجه وجود ممر من نصف القلب الأيمن إلى النصف الأيسر من وجود بطين أوحد عند الحيوانات التى لا تملك رئة .

٦ – بناء نظريته على النتائج التجريبية بناء يتدرج منطقياً لا صدع فيه .

ولقد خطا هارفى خطوات جريئة ، إذ ربط بين وظيفتى القلب والرئة لا على نمط سابقيه ، وإنما قرر أن الدم يمر من الرئتين طوال ما تعملان ، وأن المرور يتوقف إذا ما توقفتا ، وأن هذا هو السبب فى وجود المنفذ البيضاوى فى الأجنة ، يمر منه الدم بدلا من الشريان الرئوى ، وفى إغلاق هذا المنفذ بعد أن يبدأ المولود فى التنفس .

وأنكر حدوث النبض نتيجة لحركة ذاتية فى الشريان أو لامتداده إلى الشرايين عن طريق جدرانها ، أو لأن حركة الانبساط هى الحركة الجوهرية فى القلب ، وقال إن النبض ما زاد على كونه نتيجة دفع الدم فى الشرايين ، وكل قول من هذه الأقوال مبتكر جديد .

وأخيراً فإن ضمه القلب والأوردة والشرايين تحت لواء وظيفة واحدة نبتت عنه فيما بعد فكرة أصبحت الآن أساسية فى تفكيرنا الطبى ، ألا وهى فكرة الجهاز الفسيولوجى – مميزاً عن فكرة العضو .

وقد نتج عن نشر هذا المؤلف خلاف بين معاضديه وأعدائه من علماء وفلاسفة وكتاب تردد صداه أكثر من نصف قرن . فقد أخذ بنظرياته فى إنجلترا هايمور (Highmore) ولوور (Lower) ، وفى الدانمرك أقرها نيلز ستينسن (Niels Steensen) ، وفى هولاندا سيلفيوس (Sylvius) ، وفى ألمانيا كونرنج (Conring) ولكن موافقة هؤلاء العلماء الممتازين لم تمنع التقليديين من شن حملة تهكم مبنية على الإنتقاد التافه والحجج الخاطئة .

وأول من هاجمه فى إنجلترا برمروز (Primrose) سنة ١٦٣٠ الذى اتهمه بالاقتباس والنقل ، وفى إيطاليا قال جيوفانى دلاتورى (Giovanni della Torre) عن نظريته إنها فضيحة رجل يحاول هدم عقائد تتصف بالكمال ونظريات تدعو إلى الإعجاب . وقال عنها باتان (Patin) فى فرنسا إنها خاطئة وضارة ومنافية للعقل . ومن الطريف أن الأدباء انحازوا له فى المعركة فسخر بوالو (Boileau) وموليير (Molière) من أعدائه أيما سخرية وعلق باسكال (Pascal) قائلا : « إننا إذا ما اعتدنا الاستعانة بالبراهين الخاطئة عجزنا عن قبول البراهين الصائبة عند الكشف عنها » .

ولنضرب مثالا للنضال العنيف الذى هز الدوائر العلمية فى ذاك الوقت بما حدث فى باريس ، فان ريولان Riolan ، الذى ذاع صيته فى عهد لويس الثالث عشر وتقلد منصب عميد أطباء باريس وطبيب الملكة

الوالدة الأول ، استمر يلقى على تلاميذه نظريات أبقراط وجالينوس ، غير مكترث بنظريات هارفى أو من سبقه فيها أمثال سرفتوس أو كولومبو أو سزالبينو ، ولكن لويس الرابع عشر تبنى النظرية الجديدة بتأثير داكين Daquin فأمر ديونيس Dionis جراح الملك الأول بتدريس الحقائق التشريحية الجديدة بالاستعانة بالتشريح ، على رغم مقاومة شديدة ممن ادعوا احتكار تعليم التشريح . وأصدر الملك أمراً عن طريق البرلمان سجل سنة ١٦٧٣ بإجراء العمليات التشريحية والجراحية فى الحديقة الملكية Jardin Royal بأبواب مفتوحة وبدون طلب أي أجر لمشـاهدتها ، كما أمر بتفضيل من يقومون بهذه الدروس عند توزيع الجثث . وقد نشر سنة ١٦٩٠ ديونيس Dionis مؤلفاً أسماه: « تشريح الإنسان طبقاً للدورة الدموية »(١) وهذه التسمية تدل على مدى النفوذ الذى اكتسبته النظرية الجديدة ، ولكن ريولان Riolan نشر بدوره كتاباً صغيراً باللاتينية يرد فيه على هارفى . وقد أجابه هارفى بطريقته اللبقة المؤدبة فى مؤلف صغير نقتبس منه بعض النبذ :

« ... لقد ظهر منذ بضعة شهور كتاب فى التشريح وعلم الأمراض وضعه ريولان الذائع الصيت ، وسلمه الى بيده، وإنى أوجه إليه عبارات شكرى لهذا التفضل، إنى أهنئه حقاً لاتمام عمل يستحق أعلى المديح . فإن وضع مركز كل مرض تحت الأعين لعبء ثقيل لا تقدر عليه إلا عبقرية إلهية . فإن من يأخذ على عاتقه جعل أمراض تكاد تفلت من البرهان العقلى منظورة للعين ليكلف نفسه برسالة فى غاية الصعوبة ، ولكن هذا المجهود يليق بأمير المشرحين (أى يولان) . . . » .

« . . . ولكن الأمر فى كتابه الذى يبدو أنه يخصنى يتعلق بالاقتباسات الخاصة بالدورة الدموية ، إذ أنه يتحتم على عدم اهمال رأى هذا الرجل العظيم ، وتفخيم أفكاره أكثر من أفكار أى شخص آخر ، ووزن انتقاداته بتأمل . . إن ريولان يقبل فى الفصل الثامن من الكتاب الثالث من مؤلفه نظرية دورة الدم فى الحيوانات كما وصفناها . ولكن موافقته ليست كاملة أو صريحة ، فهو يقول فى الفصل ٢١ من الكتاب الثانى إن دم الوريد الباب لا يدور مثل دم الوريد الأجوف ، وفى الفصل الثامن من الكتاب الثالث إن الأوعية التى يدور فيها الدم هى الأورطا والوريد الأجوف ، ثم ينكر حدوث الدورة فى شعب هذه الأوعية . وإلى هذا فإنه يقول : « بما أن سلطة جالينوس والخبرة اليومية تؤكدان وجود وصلات بين الشرايين والأوردة ، فإنكم ترون كيف أن الدورة تتم دون اضطراب فى الأخلاط أو اختلاط فيها ودون هدم للطب التقليدى » .

« وبهذه الكلمات الأخيرة يكشف هذا العالم الخطير عن الدافع الذى حفزه إلى قبول نظرية الدورة فى جزء منها وإلى إنكارها فى الباقى . ويفسر تفانيه لتوكيد رأيه المتأرجح المتضارب ، وهذا الدافع هو رغبته فى عدم هدم الطب التقليدى ، وليس البحث عن الحق (الذى لا يمكن أن يغيب عنه) ، ولكنه يخشى التحامل على التعليم التقليدى ونقض تعليمه الشخصى الذى سبق أن دونه فى مؤلفه عن الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) ، إلا أن نظرية الدورة الدموية لا تهدم الطب القديم بل هى تحقق له تقدماً . . . الخ » .

غير أن الحق ما لبث أن انتصر . وقد عززت نظريات هارفى الكشوف اللاحقة . فقد كشف بيكى Pecquet قبل وفاة هارفى بست سنوات عن دورة السائل اللمفاوى من الأمعاء إلى الكيس اللمفاوى ، فأتم هدم نظرية جالينوس القائلة بأن الكبد يصنع الدم من

---

(١) أنظر المؤلف الاتى الذى ترجم إلى عدة لغات منها الصينية :
Pierre Dionis, L'Anatomie de l'Homme la circulation du sang et les dernières découvertes démontrée au Jardin Royal, Paris, 1705.

الكيلوس (السائل اللمفاوى المعدى الوارد إليه) ، ثم جاءت موافقة علماء العالم بأجمعه (عدا جامعة باريس التى أصرت على تعنتها) ، وفى سنة ١٦٦١ شاهد مارسلوس مالبيجى Marcellus Malpighi الدم وهو يمر من فروع الشرايين إلى فروع الأوردة ، وفى سنة ١٦٦٤ كتب نيلز ستنسن أن القلب نسيج عضلى وليس نسيجاً خاصاً فريداً فى نوعه ، وأنه لذلك لا يمكنه استنباط أخلاط أو أرواح أو توليد الحرارة أو الحياة ، وبذلك كان آخر ضربة لذلك البناء المتخلخل القديم .

إلا أن الأمر لم ينته هنا ، شأنه فى هذا شأن كل شىء بشرى . فقد استمر النقاش من جهة بعض مدعى العلم الذين لم ينقطعوا فى إعلانهم خطأ هارفى وعدم صواب نظريته ، مقيمين دعواهم على براهين وهمية تمت إلى الخرافة وليس لها أى صلة بالعلم أو بالاختبار . نسوق من هذا — على سبيل المثال — ما قاله كير فى مؤلفه « ملاحظات على نظرية هارفى فى دورة الدم »[1] قال : « فى رأيى أن هارفى أخطأ فيما استنتجه من الاختبارات التى قام بها . . إنى مقتنع بأن نظريته لا يمكن التمسك بها بأى شكل من الأشكال . . إنى أومن بأن نظريته فى الدورة ليس لها أساس ، إذ أن الوقائع — تبعاً لقوانين البرهان المعروفة — لا تتفق مع ما يفرضه .

ثم ما قاله تبتون[1] الذى ابتدع فى القرن التاسع عشر نظرية سردها فى مؤلفه « مبدأ الخلق الكهربائى المغنيطى » إذ قال : « إنى أعتقد أنى أستطيع إقامة البرهان على أن القلب لا يدير الدم ، بانياً برهانى على قواعد عقلية وطبيعية » .

إلا أن هؤلاء أفراد قليلون يعدون من الشواذ الذين ينفرون من الحقائق ويبتدعون فى كل جيل خرافة من الخرافات يتقبلها الجهال ويهزأ بها العارفون . ولكن الدورة الدموية كما وضعها هارفى سوف تدوم الأساس الراسخ الذى بنيت عليه علوم وظائف الأعضاء والطب .

---

(١) George Kerr, Observations on the Harveian doctrine of the circulation of the blood, London, 1816.

(١) Tipton, A.W., The Electro-magnetic principle of Creation. A new theory on the circulation of the blood on the electro-magnetic principle, Chicago, 1892.

موبي دك لملفيل

بقلم
الدكتور نظمي لوقا
الأستاذ بكلية المعلمين

١ — حياة ملفيل وأعماله الأدبية

ولد « هرمان ملفيل » فى سنة ١٨١٩ ، وكان والده « ألان ملفيل » وأمه « ماريا جرانز فورت » من خيار الناس ذوى الاعتبار فى نظر الكافة لما لأبيه من ثقافة طيبة نماها بأسفاره الواسعة ، ولما لوالدته من إناقة وطيب نشأة وتدين . وقد قضيا السنوات الخمس الأولى من زواجهما فى « ألبانى » ثم استقرا فى مدينة نيويورك حيث ازدهرت أعمال « ألان » فى استيراد المنسوجات الفرنسية . وفى مدينة نيويورك ولد كاتبنا هرمان ، وترتيبه الثالث من بين ثمانية من البنين والبنات . وفى سنة ١٨٣٠ اضطربت أحوال ألان ملفيل فعاد بالأسرة الكبيرة العدد إلى « ألبانى » كرة أخرى ، حيث وافته منيته بعد ذلك بسنتين صريع القهر والإفلاس ، ويقال أيضاً إنه مات مختل القوى العقلية . وغدت أسرته بعد موته فى فقر مدقع لا تملك شروى نقير .

ودخل هرمان مدرسة مجانية فى ألبانى أشبه بالملجأ وتخرج فيها سنة ١٨٣٤ — وسنه خمس عشرة سنة — فألحق بعمل كتابى فى بنك ، وتركه فى سنة ١٨٣٥ ليعمل فى متجر أخيه الأكبر للفراء . ولكنه بعد سنة ترك العمل عند أخيه والتحق بمزرعة خاله فى « بتسفيلد » بعض الوقت ، ثم سئم ذلك العمل الزراعى فاشتغل بالتدريس فى مدرسة أولية مدة فصل دراسى واحد . حتى إذ صارت سنه سبع عشرة سنة ركب متن البحر .

ويعلل هرمان ملفيل اتجاهه إلى حياة البحر « بالفشل المؤسف الذى حاق بمتباين الخطط التى رسمتها لمستقبل حياتى ، وضرورة الإقدام على عمل أنفع به نفسى وأصلح شأنى ، فضلا عن استعداد فطرى لدى للتجوال ذلك كله تآمرت عوامله فى دخيلتى فدفعت بى إلى ركوب متن البحر نوتياً » .

وقد تجمعت دلائل كثيرة على أن أمه الصارمة لم تتردد فى إظهار استيائها من فشله فى كل عمل حاوله ، مما جعل الابتعاد بنفسه عنها فى حمى الأمواج مطلباً مرموقاً . وكان أول عمل له فى البحر « صبياً » بمرتب قدره ثلاثة دولارات فى الشهر على سفينة مبحرة من نيويورك إلى ليفربول . وقد استغل هرمان ملفيل هذه التجربة — فى عبور المحيط الأطلنطى والإقامة مغترباً فقيراً شبه مشرد فى ليفربول — فى كتابه « رد برن » بعد ذلك باثنتى عشرة سنة .

وليست لدينا معلومات محددة عن الثلاث السنوات التالية لهذه الرحلة البحرية الأولى إلى ليفربول ومنها إلى نيويورك ثانية ، وإن كنا نعلم أنه قام بالتدريس فى أماكن شتى بضواحى نيويورك الفقيرة ، وأن أجره كان ستة دولارات فى كل ثلاثة أشهر بالإضافة إلى المسكن والطعام ، وأنه كتب فى تلك المدة عدة مقالات لصحف إقليمية . وقد اكتشف دارسو أدبه بعضها بعد سنوات طويلة من وفاته فإذا بها لا أهمية لها وليس فى مضمونها ما يستثير الذهن بيد أنها تنم على أنه اطلع على كتب شتى اطلاعاً مفككك الأواصر ، فهو يحشر ثمرات اطلاعه بغير داع من السياق لمحض استعراض معلوماته .

ويبدو أن حياة الأرض أضجرته فعاد حنينه إلى حياة البحر ، متغاضياً عن قسوة تجربته الأولى وما عاناه فيها من عذاب وعناء ، فاستقل فى سنة ١٨٤١ سفينة لصيد القيطس من مياه المحيط الهادى . وكان كل رجالها — ما عدا واحداً — من الأجلاف الجفاة الطباع غير المتعلمين . وبعد سنة وربع من جوب المحيط وراء الحيتان ألقت السفينة مراسيها فى إحدى جزر المركيز . وكانت الألفة الشديدة قد ربطت بين هرمان ملفيل والبحار الوحيد الرقيق المتعلم — واسمه توبى — فهربا معاً من فظاظة البحارة وضراوة الربان ، حاملين القليل من البسكويت الجاف فى جيوبهم موغلين فى الجزيرة . وبعد أيام من المخاطر الشديدة والمغامرات العنيفة وصلا إلى الوادى الذى تقطنه قبيلة من البدائيين تدعى « تيبى » فأحسن أفرادها وفادتهما ، ولقى هرمان ملفيل — على حد روايته شخصياً بعد ذلك فى قصة المشهورة « تيبى » — هوى فى نفس غادة تدعى « فياواى » جعل يسبح معها ويلهو ويجدف فى الزوارق البدائية . ولم ينغص عليه هذه السعادة سوى ما خالجه من الخوف على حياته ، لأن هذه القبيلة كانت مشهورة بأنها من آكلة لحوم البشر ، وأنهم يحسنون وفادة البيض حتى إذا اطمأنوا من خوف وسمنوا أكلوهم فجأة !

ومن حسن حظه أن ربان سفينة أخرى لصيد الحوت قدم بسفينته إلى الجزيرة وترامى إلى سمعه أن بين يدى الأهالى أسيرا من البحارة البيض — وكان الفتى الآخر قد فر ولم يعثر له على أثر — فأرسل الربان فديةمامن الطباق راجياً الإفراج عن هرمان ، لأن معظم بحارته الأصليين كانوا قد هجروا سفينته وهو بحاجة إلى أيد عاملة ، وبعد محاولات ومناوشات على الساحل قتل فيها هرمان أحد أفراد القبيلة تمكن من الفرار . وهكذا صار بحاراً مرة أخرى على ظهر السفينة « جوليا » . وكانت الحياة على ظهرها أشق وأدهى من الحياة على ظهر السفينة السابقة مما دعا البحارة إلى التمرد الصريح الجماعى عند وصولهم إلى مرفأ فى جزيرة تابعة لفرنسا فكبلوا بالأغلال خمسة أيام فى سفينة حربية فرنسية ثم ألقى بهم بعد ذلك فى سجن الميناء ، وأبحرت « جوليا » ببحارة جدد ثم أطلق سراح السجناء . ورحل ملفيل مع رجل آخر منهم — وهو طبيب سابق — إلى جزيرة قريبة اسمها « امو » ، حيث التحق بالعمل فى مزرعة للبطاطس فى حرارة استوائية محرقة بغضت الزراعة إلى نفس هرمان فوق بغضه الأصلى لها . ولم يتردد فى هجر عمله مع صاحبه الطبيب وتجولا فى أنحاء الجزيرة يستجديان القوت من الأهالى . وأخيراً ترك زميله وانخرط فى سلك البحارة مرة أخرى حينما وجد سفينة لصيد الحيتان اسمها « لفياثن » بحاجة إلى رجال .

وفى هذه الرحلة وصل ملفيل إلى جزيرة هنولولو حيث وجد عملا كتابياً فى القاعدة الأمريكية . بيد أن حياة الأرض الصلبة لم تلبث أن أسأمته فتطوع نوتياً

عادياً فى مدمرة أمريكية كانت راسية هناك ، وبعد عام عادت المدمرة إلى الوطن وسرح من الخدمة .

وكانت سنه عند تسريحه من البحرية الأمريكية خمسا وعشرين سنة ، وذلك فى عام ١٨٤٤ . ووجد أمه وأخواته قد استقر بهن المقام فى ضاحية من ضواحى « ألبانى » ، أما أخوه الأكبر فنفض يده من تجارة الفراء وصار محامياً وسياسياً . أما أخوه الآخر فصار محامياً أيضاً وله مكتب فى مدينة نيويورك . أما أخوه الأصغر توم الذى سيغدو بحاراً فيما بعد مثل هرمان فكان لم يزل فى سن المراهقة . وألفى هرمان نفسه محط الأنظار وموضع الاهتمام الناجم من الفضول الشديد باعتباره « الرجل الذى عاش فترة من الزمن بين أكلة لحوم البشر ! » فصار يسرد قصته ومغامراته على أسماع المئات من المنصتين . وألح عليه الناس فى كتابة سجل يجمع هذه الأحداث الفريدة فى بابها ، فأقبل على هذا العمل من فوره .

وكانت قصته « تيبى » الثمرة الأولى لهذه الحقبة من كتاباته الأدبية . وساعده أخوه الأكبر — الذى أوفد فى مهمة دبلوماسية إلى لندن — فى العثور على ناشر له فى انجلترا ، ثم لم يلبث الكتاب أن طبع ونشر فى أمريكا أيضاً . وظفر هنا وهناك بثناء طيب وتشجيع عظيم من النقاد والمعلقين وجمهرة القراء ، فأقبل على كتابة تتمة هذه المغامرات فى جنوب المحيط الهادى فجاءت الثمرة التالية بعنوان « أومو » . وقد صدرت فى سنة ١٨٤٧ ، وهى السنة التى تزوج فيها هرمان ملفيل من « اليزابث » الابنة الوحيدة لكبير القضاة «شو» الذى كانت تربط أسرته بآل ملفيل أواصر المعرفة المتينة منذ عهد بعيد ، ثم رحل العروسان على الأثر للإقامة بمدينة نيويورك فى بيت أخيه الثانى آلان فى الشارع الرابع . وكانت فى ذلك البيت أيضاً ثلاث أخوات هن أوجستا وفانى وهيلين ملفيل بعيداً عن أمهن التى ظلت مقيمة ببيتها قرب ألبانى وهناك أخلد هرمان إلى الاستقرار والكتابة ، ولم يركب متن البحر إلا بعد ذلك بسنتين — فى عام ١٨٤٩ — عقب ولادة ابنه البكر «ملكولم» ببضعة شهور ، ولكنه لم يركبه هذه المرة بحاراً ولا صياد قياطس ، بل مسافراً عادياً ، بقصد مقابلة ناشريه الإنجليز والاتفاق على إصدار كتابه « السترة البيضاء » الذى يصف فيه تجربته على ظهر المدمرة الأمريكية « الولايات المتحدة » .

ومن لندن رحل هرمان ملفيل إلى باريس وبروكسل وأصعد فى نهر الراين . ولقى حفاوة ودعى إلى الإقامة بقصور بعض كبار القوم من المعجبين بمغامراته ، ولكن الحنين إلى الوطن دفع به هو وزوجه إلى العودة . وشجعه حموه بإقراض مقدم الثمن لشراء ضيعة استقر فيها مع زوجه وابنه وبعض أخواته . وهناك كتب « موبى ديك » أو « القيطس الأبيض » . وتقول زوجه فى مذكراتها الخاصة إنه كان شديد الاضطراب فى مدة كتابتها ، وكان يجد فى ذلك عناء شديداً ، حتى أنه « كان يجلس إلى مكتبه طول النهار فلا يسعفه خاطره بكلمة واحدة يخطها فى تلك القصة إلى أن تحين الساعة الرابعة أو الخامسة بعد الظهر ، ثم يركب إلى القرية بعد حلول الظلام . وقد ينهض من فراشه ويغادر البيت للسير على قدميه قبل الإفطار ، وربما انهمك فى قطع الأخشاب للحريق طلباً للرياضة والتسلية ، حتى لقد استولى علينا جميعاً القلق على صحته من هذا التوتر الشديد المرهق لصحته فى ربيع سنة ١٨٥٣ » .

وقد اختار هرمان للضيعة اسما ذا صلة بمغامراته بين قبائل البدائيين ، سماها « رأس السهم » . وعند حلوله بها وجد الأديب الكبير « هاوثورن » مقيما فى تلك المنطقة

فاستولى عليه الشغف بالرجل العظيم بصورة رومانسية أشبه بشغف المراهقات بأبطالهن من النجوم . ولعل الكاتب الشيخ ضاق بهذا بعض الشيء ، وهو المتحفظ شديد الانطواء على ذاته .

والحق أن الرسائل التى كتبها « هرمان ملفيل » إلى «هاوثورن» تفيض حماسة عاطفية وخشوعاً . فهو يقول له عبارات كثيرة من طراز : « وإنى لأشعر يا سيدى الأستاذ أنى سأغادر هذا العالم وأنا منطو على الشيء الكثير من الراحة والرضى ، لأنه كتب لى أن ألقاك ! » أو « أن معرفتى بك تقنعنى بخلود النفس أكثر مما تقنعنى بذلك أسفار الكتاب المقدس ! » وكثيراً ما كان يركب فى المساء إلى «البيت الأحمر» مقر «هاوثورن» فى «لينوكس» ليتحدث إليه — والشيخ يسمعه فى شيء من الضيق فيما يبدو — عن العناية الإلهية وعن كل ما يتجاوز إدراك البشر الحسى من الأمور . وقد وصفته مسز هاوثورن فى خطاب إلى والدتها فى تلك المدة بأنه رجل « شديد التواضع شديد الرقة والحنان » وأن له عينين صغيرتين جداً يدهشها أنه يستطيع رغم صغرهما المفرط أن يرى بهما كل شيء بكل دقة فلا تفوته صغيرة أو كبيرة مما حوله ! وأنه حين يتحدث ينطلق فى الكلام بكل حماسة ، ويستغرقه موضوعه ويجرفه ، فإذا به يعبر عن أفكاره بكل قوته اللسانية وبإشارات من يده . .

وبرحيل آل هاوثورن عن «لينوكس» انقطعت هذه الصداقة التى لم تكن متساوية القوة والحيوية لدى الطرفين . وقد أهدى هرمان ملفيل قصته « موبى ديك » إلى هاوثورن تذكاراً لهذه المودة وهذا الإعجاب .

ومن المفارقات أن هاوثورن على ما يلوح لم يرقه « موبى ديك » بعد تلاوته ، ولم يرق كذلك النقاد والمعلقين والقراء ، بل إنهم لم يتورعوا عن استقبال الكتاب بالزراية والتحقير والتجريح . وزادت الحالة سوءاً بعد صدور كتابه التالى وعنوانه « بيير » .

وكانت أرباحه من الكتابة عموماً هزيلة : وعلى كاهله أعباء زوجه وولد وبنتين وثلاث أخوات : وزراعة ضيعته الخاصة لم تكن بالعمل الذى يميل إليه : فما أشد عداءه للفلاحة منذ صباه ، وللعمل اليدوى بعامة فغير عجيب ألا تفيء عليه الزراعة غلة يعتد بها . ويبدو أن حماه كبير القضاة كان يخف لنجدته مالياً بانتظام ، ثم أشار عليه بالتماس مصدر آخر للرزق ، وبذل بالفعل محاولات شتى للحصول له على وظيفة قنصل فى مكان ما ، إلا أن هذه المحاولات جميعها ذهبت أدراج الرياح ، فلم يجد بدأ من المضى فى الكتابة إلى أن اعتلت صحته وانطلق فى رحلة إلى استنبول وبلاد اليونان وفلسطين وإيطاليا انتجاعاً للصحة ، عاد منها ليلقى عدداً من المحاضرات فى جولة بالأقاليم درت عليه شيئاً من المـــال :

وفى هذه الفترة تولى شقيقه الأصغر «توم» أمر سفينة تجارية تعمل بين الولايات المتحدة والصين واسمها « الشهاب » ، فاستقلها هرمان فى آخر رحلة بحرية له حتى سان فرنسسكو سنة ١٨٦٠ وهناك أبى أن يتم الرحلة إلى الشرق الأقصى لسبب غير معلوم وعاد إلى بيته . وفى هذه المدة مات حموه ، وعاش هرمان بعد ذلك سنوات فى فاقة شديدة إلى أن قرر فى سنة ١٨٦٣ أن يغادر مزرعة « رأس السهم » فاشترى لأسرته بيتاً فى نيويورك من أخيه الموسر «آلان» فى مقابل تنازله عن الضيعة له نظير جزء من الثمن ، ورهن البيت وفاء بالباقى . وفى هذا البيت الكائن فى الشارع السادس والعشرين عاش هرمان ملفيل ما تبقى من عمره .

ولم يكن ما يصل إلى يده فى أحسن السنين من حقوق

نشر كتبه يجاوز المائة دولار ، فلم يجد بدأ من قبول عمل متواضع فى الحكومة سنة ١٨٦٦ فصار « مفتش جمارك » بنيويورك ، وتحسنت بذلك أحوال الأسرة المادية . ولكن أحوالها المعنوية لم تكن على ما يرام ، ففى السنة التالية أطلق «ملكولم» ابنه الأكبر الرصاص على نفسه فى حجرته ، ولا يدرى أحد هل وقع ذلك الحادث عفواً أو عن عمد . أما ابنه الثانى « ستانويك » ففر من البيت ولم يسمع أحد خبراً عنه بعد ذلك .

وظل هرمان فى منصبه المتواضع بالجمارك مدى عشرين سنة إلى أن ورثت زوجته مالا من شقيق لهـا فاعتزل هرمان العمل . وفى سنة ١٨٧٨ نشر قصيدة فى عشرين ألف بيت بعنوان « كلاريل » . وقبيل وفاته كتب قصته المسماة « بيلى بد » ، ثم مات منسياً فى سنة ١٨٩١ عن اثنتين وسبعين سنة .

• • •

هذا الشاعر والقاص ، أى منزلة لأدبه فى أمته ؟ وما خصائصه الأدبية ؟

أما شعره — وهو غير قليل — فيراه النقاد أشبه فى خصائصه بما ساد رواياته الثانوية من اضطراب فى الشكل حتى كأنما لا شكل لها إطلاقاً .ولكنها أشعار لا تخلو من مواطن قوة وحماسة وحيوية دافقة .

وأما نثره فى رواياته فيضعه فى مرتبة رفيعة بفضل عمله الفذ « موبى ديك » ، ذلك العمل الذى يعتبر قمة قصصه جميعاً — وكلها تدور حول غرائب المحيط الهادى الجنوبى وجزره البدائية والمغامرات الخارقة التى قام بها الأمريكيون الشماليون فى رحلات صيد القيطس .

وأهم هذه الروايات — بعد موبى ديك — قصته « تيبى » ، وتعتبر من أحسن وأنجح قصص المغامرات وأرقاها ، فوادى « تيبى » الوحشى قد غدا تحت لمسات قلمه أرض الأحلام والأشواق التى تختلج فيها الروح منتشية بما يحيينا فيه من الظلال والألوان والعبير والمسارح والروانى والخمائل التى تلهو بينها الفاتنات من حسان تلك القبيلة الفطرية فى رشاقة ومرح وصخب وانطلاق . ومع انتشاء ملفيل بهذه المناعم المسكرة نجده محتفظاً على الدوام بوعيه وحصافته وابتسامته وروحه الأمريكية الوثابة .

أما قصته « ماردى » ففيها الكثير مما يسميه النقاد « روح رابليه » ، وهم يعنون بذلك ما فى لغته من صخب مائج وضحكات مجلجلة وفلسفات متلاطمة . ومهما يكن من شىء فهو فى « ماردى » قد تحول يسوق الحديث عن مغامرة بحرية فى جزيرة بدائية أجمل وأحفل بالحياة الفطرية من جزيرة تيبى نفسها ، ولكنه فى حديثه هذا قد تحول عن الأسلوب الواضح المستقيم الذى تتميز به أعماله السابقة — ولا سيما « تيبى » — إلى الأسلوب الفخم الضخم ذى الزخارف والتهاويل ، على النحو المعهود فى «كارلايل» ، مما يدل على أن اهتمامه انتقل من عالم الواقع إلى عالم الغوامض العويصة والرمزيات .

ولكننا ينبغى ألا ننسى أن إيغال «هرمان ملفيل» فى هذا التيه الذى يترامى على حدود الغيب والغموض مع الاتصال بالواقع والارتداد إليه بين الحين والحين قد أثمر للأدب قصة من أعظم القصص الأمريكى كله فى جميع العهود ، ألا وهى قصة « موبى ديك » التى يمتزج فيها امتزاجاً غريباً عنصر التأمل الفكرى وعنصر التجربة الواقعية فى قوة فريدة تجعل لها طعماً خاصاً لا تكاد تشاركها فيه قصة أخرى .

• • •

٢ – قصة موبى ديك

وقد تضاربت الآراء فى قصة «موبى ديك» ، لا من حيث قيمتها الأدبية التى لم تعد محل نزاع ، بل من حيث مضمونها . ففريق من النقاد والدارسين والأدباء ينظرون إليها نظرة واقعية فيعتبرونها قصة مغامرات بحرية ومطاردة جبارة لحوت جبار ، ويعزون قوتها الفنية إلى ذلك المزيج الفذ من دراية وخبرة بصيد القيطس ومن اطلاع واسع على كل ما كتب فى ذلك الموضوع . وهو مزيج استطاعت مخيلة هرمان ملفيل أن تحسن إبداعه من مخزونات تجربته الواقعية أيام شبابه ، مع البراعة فى إضفاء مفهوم شاعرى وأخلاقى على كفاح عنيف جرت العادة على ألا يكون له هدف وراء الربح المادى الغليظ وهكذا جاءت قصة «موبى ديك» مغامرة دافقة الحيوية بكل تفاصيلها الدقيقة ورمزيتها الخفيفة وصورها المثيرة التى يتمثل فيها البحر فى جميع أحواله وتقلباته ، وشخصياتها الغريبة الحقيقية النابضة ، وتأملاتها الفكرية وفكاهاتها ، وألوانها الحية الدافئة . وبسبب من قوة عناصر هذا المزيج وغرابته ودسامته لم تجد «موبى ديك» صدى لدى الجمهور العريض فى وقت صدورها ، وصد عنها النقاد مجفلين ، بيد أن أصالتها أجبرت الجميع بعد سنوات طويلة على الاعتراف بها معلماً بارزاً من معالم الأدب فى أمريكا ، بل وفى العالم أجمع .

وبغير هذا الرأى فى مضمون القصة يقول أديب ناقد عارف بدقائق الفن الأدبى وأسراره مثل د . ه . لورنس . ففى اعتباره أن «موبى ديك» كتاب عظيم . . عظيم جداً . . بل أعظم ما كتب فى أدب البحار على الإطلاق ، فالقصة تبعث الخشية فى النفس وتملأ جوانبها بالرهبة . وهى قصة صيد أخير جبار . صيد ماذا ؟صيد «موبى ديك» قيطس العنبر الأبيض الهائل العجوز ، الوزين ، الوحشى ، الذى يسبح وحده دواماً ، فإذا هاج غضبه فما أفظعه وأهوله ! وما أكثر ما هوجم بلا جدوى وظل ظافراً طليقاً بلونه الأبيض كالثلج . وما من شك فى أنه بصفاته ولونه رمز . ولكن رمز أى شىء هو ؟ لكم تحدث أقوام بأنه رمز الشر . أو رمز القدر . ولكنى أحسب «هرمان ملفيل» نفسه لا يدرى على التحقيق رمز أى شىء هذا القيطس . وهذا موضع الجمال فى ذلك الكتاب العظيم . . وقد نجح ملفيل فى إضفاء صبغة مطاردة بحرية حقيقية على القصة كلها ، فى سفينة حقيقية بملاحين حقيقيين وفى بحر حقيقى ، وحافظ على توتر المطاردة بلا ثغرة ، رغم تلك الفصول الطوال عن طبائع القياطس وتشريحها ووظائف أعضائها» .

إن طرفى الرمز فى القصة هما الحوت «موبى ديك» والربان الأعرج «آهاب» . الحوت الهائل يمثل كل ما هو غاشم معاد لإرادة الإنسان ، وآهاب يمثل إرادة البشر بكل ما فيها من عزيمة تتحدى الموت نفسه فى سبيل البطولة بكل ما فيها من كبرياء . والكبرياء على وجه الخصوص هى الصفة البشرية التى يصورها ملفيل فما أشبه آهاب فى كبريائه المفرطة بشخصية «ستافروجين» بطل دستويفسكى المشهور ، مع علم كل منهما أن الهزيمة والسحق هما النهاية المحتومة لذلك الصراع العنيد . وملفيل فى عبقريته الملاحة يصور «موبى ديك» رمز الشر جميلا أخاذاً ذا جاذبية وإغراء لا يقاوم ، بحيث تملأ النفس رهبته والإعجاب بقوته الساحقة رغم كل شىء !

وهكذا تتكشف القصة فى هذا التصور ذات بعدين أو مستويين : مستوى الحقيقة ومستوى المجاز المحفوف بالرموز والألغاز . .

° ° °

وخلاصة قصة موبى ديك التى يرويها بلسانه بحار شاب اسمه « اسماعيل » أنه لقى فى المرفأ أثناء بحثه عن سفينة لصيد القيطس يلتحق بها — لقى «كويلج» القادم من جزيرة بدائية فى المحيط الهادي ومن قبيلة يقال إنها من أكلة لحوم البشر ، وتحابا بإخلاص ، ثم التحقا معاً بالسفينة « بيكود » وتعاقد معهما أحد أصحابها وهو الربان « بيلج » بعد أن اختبر مهارتهما ، وأخبرهما أنهما سيعملان تحت إمرة الربان الشهير « آهاب » الذى فقد إحدى ساقيه فى صراع مع حوت شهير لم يعد له فى الدنيا هم سوى اقتفاء أثره والانتقام منه .

ولم يكن الربان « آهاب » على ظهر السفينة ، بل لبث على البر فى مكان غير معلوم إلى أن تم إعداد السفينة للإبحار . وهذا الإعداد يستغرق وقتاً طويلا وعناية فائقة ، ذلك أن الرحلة الواحدة قد تستغرق ثلاث سنين قد لا تسنح فيها فرصة لتعويض النقص مع أن كل الأدوات المستخدمة فى السفر والصيد عرضة للتلف أو الضياع أو التحطيم . ولذا ما كان أكثر الأعداد الاحتياطية من كل شيء : من الحبال والرماح والزوارق وكل شيء على الإطلاق ، اللهم إلا شيئين لا سبيل إلى التزود باحتياطى لها ، ألا وهما السفينة نفسها والربان ؟

وفى الليلة الأخيرة صعد الربان آهاب إلى متن السفينة ، ولكن انقضت سبعة أيام كاملة من رحلتنا قبل أن يظهر لنا نحن رجاله على السطح .

والرجال فى مراكب صيد الحوت هم أشداء البشر من جميع الأجناس التى يتصورها العقل ، ففيهم الزنوج السود كالفحم ، وفيهم الخلاسيون من البيض والهنود الحمر ، وفيهم البيض الخلص ، ولكنهم جميعاً صلاب العود شداد العزائم ، فيهم من يمتاز بالبسالة والإقدام الروحى ، وفيهم من يرى مواجهة الخطر أمراً طبيعياً لا يستثير فيه حمية لأنه عنده من بداءة الأمور !

ولما بدا الربان آهاب فاذا به وكأنما قد أنزل من محرقة الإعدام فى آخر لحظة بعد أن استصفت النار أعضاء جسده دون أن تأتى عليها ! وأحد جانبي وجهه يظهر فيه خط أزرق أدكن لا يدرى أحد أهو ندبة جرح قديم أم هو خلقة فطرية . وإحدى ساقيه من عاج أبيض يزيد منظرها من رهبته العامة ووجومه . وكلما وقف فى مكانه المألوف وضع تلك الساق العاجية فى ثقب أعد لها على الأرض ، فإذا سار جيئة وذهاباً سمع لها إيقاع رتيب رهيب وهو صامت لا ينطق بكلمة وعلى سحنته صورة عذاب المصلوبين !

وذات يوم أمر نائبه بجمع سائر العاملين فى السفينة ، فلما التأم شملهم ظهر لناوثبت بمسمار فى الصارى الكبير عملة ذهبية أسبانية ضخمة وقال بصوت مرعد : أيما رجل منكم دلنى على حوت أبيض الرأس مقطب الجبين أعوج الفك فى جانبه الأيمن ثلاثة ثقوب ظفر منى بهذه الأوقية من الذهب . حوت أبيض ! . . أجهدوا أبصاركم فى البحث عنه أيها الرجال ! . . فهذا الحوت « موبى ديك » هو الذى التهم ساقى . وللبحث عنه انطلقت هذه السفينة وزودت بالعتاد والرجال ؛ ولن تعود من طوافها بجانبى الأرض إلا بعد أن يقذف « موبى ديك » من نافورة رأسه دماً أسود ، وينقلب على ظهره مسدل الزعانف !

وساد الوجوم رجال السفينة الأشداء ، وظهر عليهم الأسى والخوف كأنما كلفوا التصدى لإبليس ، وراحوا — على ضراوتهم — يتعوذون ، فلهذا الحوت الأبيض شهرة كبيرة بين الصيادين فى جميع المرافئ . وقد تناقلت الأفواه ما أنزله من أعاجيب الدمار

بالزوارق والسفن التى تصدت له ، حتى بات الجميع يعتقدون أن الشيطان حل فى هذا القيطس الذى لا يغلب ونسجت حوله الأساطير حتى لقد روى عنه أنه شوهد فى أماكن متباعدة شتى فى وقت واحد ! واظب الجميع فى أفانين ذكائه وهو ينزل النكال بمن يوقعهم سوء طالعهم فى طريقه . وكان فى عداد هؤلاء ذات يوم الربان آهاب الذى قضم ساقه ، ومنذ ذلك اليوم وآهاب مجنون استولت عليه فكرة واحدة ثابتة : أن ينتقم من «موبى ديك» ويصرعه ولو كلفه ذلك حياته كلها . بيد أن السفينة مجعولة لصيد الحيتان بقصد التجارة والكسب ، ولهذا الغرض أنفق عليها أصحابها ، ولذا ما كان لها أن تتجاهل الحيتان الأخرى العادية وهى فى طريقها للبحث عن « موبى ديك » .

وسرعان ما وصلت السفينة إلى مناطق الحيتان وبدأت تظهر أسراب منها تجردت لها الزوارق برجالها ، ونشب بين الفريقين صراع كثير التفاصيل فيه دقة وتشويق وإثارة للمشاعر والمخاوف ، فما أكثر المواقف التى يضرب فيها قيطس زورقاً فيقلبه برجاله ، أو يغوص ويندفع من أغوار الماء تحت زورق فيحطمه بين فكيه كأنه مصنوع من القش !

وعندما ظفروا بحوت منها ضخم شدوه إلى جسم السفينة الكبيرة فجذب عدداً لا يحصى من أسماك القرش التى أوقع فيها الملاحون مذبحة هائلة . ثم كان عليهم أن يقطعوا رأسه ، لأن أثمن ما فى الحوت وهو الزيت مخزون فى رأسه . وبعد ذلك انصرفوا إلى استخراج الدهن الذى يحيط بهيكله كله واختزنوه فى غرفة بالسفينة معدة لذلك .

وفى هذه المناسبة ساق ملفيل وصف تفصيلى لمقاييس جسم الحوت وأوضاع أعضائه ووظائفها فى إسهاب شديد، ثم تابع سياق البحث عن «موبى ديك» :

وكلما التقينا بعد ذلك بسفينة أخرى من سفن صيد الحيتان صار كل ما يعنى آهاب بسؤالهم عنه أخبار موبى ديك ، فإذا بنا نسمع أن ذيله الجبار صرع رئيس البحارة فى إحدى سفن الصيد ، أما السفن الفرنسية والألمانية فلم تكن لديها أخبار عنه . أما السفينة الإنجليزية « صمويل اندربى » فكان ربانها ذا ذراع من العاج مثل ساق آهاب، لأنه تصدى يوماً ما «لموبى ديك» ففقد ذراعه ، إلا أنه قنع بما أصابه ولم يحاول بعدها التحرش بالقيطس الفحل !

والتقينا بالسفينة « راشيل » وكانت قد التقت فى اليوم السابق بالحوت الأبيض ورصدته بواسطة زورق به ابن ربانها الشاب ، ولكن الحوت اختفى بالزورق ولم تظهر لهما بعدها خافية . أما السفينة « ديلايت » فكانت تحمل على ظهرها زورقاً محطماً ، وأعلن ربانها أنه فقد خمسة رجال أشداء فى صراعه مع «موبى ديك» فى اليوم السابق ، وأن الحربة التى تصرعه لم تصنع بعد ، فإذا آهاب يثور ويلوح بحربته معلناً فى جؤار عال أنه سيصرعه، بهذه الحربة ، يطعنه بها ثلاثاً فى الموضع الدافىء خلف زعنفته حيث أشد أجزاء جسمه حساسية .

وبعد قليل بدأ الصراع الرهيب الحاسم حينما تراءى «موبى ديك» كجبل من الثلج يقذف من خياشيمه نافورة ماء على مسافة ميل أو أكثر . وكأنما أصاب آهاب مس من الحماسة والإقدام . وتدافع الرجال إلى الزوارق ، والحوت يتقدم فى استهتار نحوهم غائصاً فى الماء ، ثم واثباً فاغر الفم تحت هذا الزورق أو ذاك فيحطمه ويلقى برجاله فى اليم متعلقين بجوانب الزوارق الطافية إلى أن تلقى لهم الحبال من السفينة . ولم يكف « موبى

ديك » عن هذا العبث المنمر إلا حينما صدمته السفينة بقيدومها فاختفى ليظهر فى اليوم التالى متوثباً فى هدوء ونافراً الماء فى استهانة ساخرة ! وانبرى له الرجال فى الزوارق متدافعين لقتاله ، فإذا به يستدير إليهم وقد عقد العزم على تحطيم كل لوح من ألواح زوارقهم ، وهو يراوغ حبالهم وحرابهم ليضرب بعضهم ببعض بذيله القوى ثم يغوص ولم يبق من نسقهم إلا الفوضى والحطام :

أما الزورق الذى به الربان آهاب نفسه فلوح به فى الهواء عالياً فجعل يتقلب عدة مرات ثم هوى إلى البحر مقلوباً ، وراح آهاب ورجاله يكافحون ليخرجوا من تحته ، ثم مضى « موبى ديك » لحال سبيله !

وبعد ظهر اليوم الثالث شوهدت نافورة الماء المندفعة من رأس الحوت الأبيض مرة أخرى ، وتكررت المهزلة من مراوغاته وتحطيمه للزوارق فى جرأة وجبروت . ولكن فى هذه المرة كان مرآه أشد ترويعاً ، فعلى ظهره كانت حراب مغروسة وقد شد بحبالها المتشابكة جثمان البحار الهندى «فيض الله» محملقاً بعينيه إلى خطتين فى وجه آهاب ، وكان صفيه وصديقه الذى اختفى فى الاشتباك السابق .

وعادت الزوارق كلها إلى السفينة قانعة بما أصابها بعد أول صدمة فى ذلك النهار ، ولم يثبت «لموبى ديك» إلا زورق واحد كان فيه آهاب نفسه ! وأقبل فى جنون على القيطس العملاق إلى أن تمكن من دفن حربته فى جنبه ، وعندئذ ثارت ثائرة «موبى ديك» وتجاهل الزورق وهجم على السفينة ذاتها وقد عزم على الانتقام الماحق . ولكن آهاب لم يفلت الفرصة وطعن «موبى ديك» بحربة أخرى ، ولكن الحبل تعقد فى الهواء بفعل دوران الزورق المضطرب فى اليم ، فالتفت عقدة منه حول عنق آهاب ، وسرعان ما انتزعته هذه الأنشوطة من بين رجاله فى الزورق مشدوداً إلى جسد موبى ديك وهو يهاجم السفينة فى عناد ولدد . وإن هى إلا دقائق حتى كانت قد تحطمت جنباتها ، وغاصت إلى قاع المحيط فجرفت معها الزورق الأخير .

ولم تكتب النجاة من هذه الإلياذة البحرية إلا للنوتى اسماعيل ؛ الذى عاش ليروى للأجيال قصة « موبى ديك » الذى لا يقهر :

٣ — مقتطفات من « موبى ديك »

● ادعنى باسم اسماعيل ، فهذا هو اسمى ، وقد حدث منذ بضع سنين — ولا عليك منذ كم سنة بالضبط — أن كان المال نزراً فى كيسى ، أو لعله لم يكن فيه مال أصلا ، وليس ثمة أمر يعنينى على الشاطئ ، ففكرت فى ركوب البحر قليلا كى أجوب بشراع أنحاء الجانب المائى من الدنيا . وتلك طريقتى الخاصة فى طرد الانقباض السويداوى وتنظيم دورتى الدموية . . وهى أيضاً البديل عندى من استخدام الغدارة والرصاص : فلئن كان «كاتو» الرومانى قد تخير الإلقاء بنفسه على سن سيفه ، فأنا أوثر ركوب السفينة فى هدوء . وليس فى هذا ما يدعو للدهشة فلو علم معظم الناس مزايا هذه الطريقة لأقبلوا عليها ولشاركونى فى فترات متفاوتة من حياتهم مشاعرى نحو لجة المحيط .

● . . . وحينما أقول إن من عادتى الالتجاء إلى حياة البحر عندما تغيم الدنيا فى ناظرى ، أو حينما يزداد إحساسى برئتى زيادة مفرطة ، ليس مرادي بذلك القول أن تظن بى الالتجاء إلى حياة البحر راكباً بين المسافرين ، إذ لا بد للمسافر من كيس نقود ، وكيس النقود إن هو إلا خرقة ما لم يكن بداخله شىء ! أضف

إلى هذا أن المسافرين يتعرضون لدوار البحر ، ويميلون للشحناء ، وينتابهم الأرق ، ولا يستمتعون بحياتهم كثيراً على وجه العموم . كلا ! أنا لا أركب البحر مسافراً ألبتة،ولا بصفة ربان أو طاه أو ما إلى ذلك ، فإني أوثر أن أدع جاه هذه الرتب ومجدها وأبهتها لمن يروقهم ذلك . فأنا أمقت جميع المهام المشرفة المحترمة أياً كان نوعها . وحسبي نفسي أرعاها وأسوس أمرها فلا حاجة بي لرعاية الأشرعة والصواري والزوارق وأنواع السفائن جميعاً . وأما منصب الطاهي فهو لا يخلو من مجد أيضاً ، لأن الطاهي يعتبر على السفينةمن قبيل الضباط ، ثم إني لا أطيق طهو الدواجن وشيها ، وإن كان ليس فى الناس كلهم من يتحدث عن الدواجن المشوية باحترام أكثر مني ، متى رأيتها أمامي مملحة متبلة ناضجة طيبة النكهة والرائحة مطلية بالزبد . . . فالرأى عندي أن أركب البحر نوتياً من سواد البحارة ، على ما فى حياة البحارة من مشقة وعناءفى مبدأ الأمر ، لكثرة الأوامر والمهام التى تجعل المرء يثب فى كل وقت من مكانه كأنه الجرادة النطاطة فى أوان حصاد الدريس

● كنت شديد اللهفة على استجلاء محياه ، ولكنه ظل مشيحاً عنى مشغولا بفتح فوهة الزكيبة ، وما أن فرغ من ذلك حتى استدار نحوى،وإذن — يا إلهى ! — يا له من منظر ! ويا له من وجه ! إن لونه أصفر قاتم ضارب إلى الحمرة ، وهنا وهناك مربعات ضاربة إلى السواد . أجل إن الأمر على ما توقعت ، فهو شريك مروع لفراشى ، وكان بلا شك مشتبكاً فى شجار وأصابته رضوض وجروح فظيعة ، وها هو قادم من تحت يد الجراح . وفى هذه اللحظةحدث أن أدار وجهه صوب ضوء الشمعة فتأكد عندى أن هذه المربعات ليست من المشمع اللاصق إطلاقاً ، وإنما هى لطخ من نوع ما . وحيرنى الأمر فى البداية فلم أدر ماذا أرى فى شأنه ، ولكن سرعان ماومض فى ذهنى خاطر هدانى إلى الحقيقة ، فقد تذكرت قصة رجل أبيض — وكان من صيادى الحيتان أيضاً — وقع بين أيدي أكلة لحوم البشر فوشموه ، ورجح عندى أن صائد الحيتان الذى أراه أمام ناظرى الآن لا بد أن يكون فى بعض رحلات مغامراته القاصية قدمنى بشىء من هذا القبيل . وقلت لنفسى ما قيمة هذا على كل حال ! إن هذا إلا مظهر خارجى ، وقد يكون المرء إنساناً شريفاً أيا كان لون بشرته !

● وصاح «ستب» : من ذا يظن ذلك يا فلاسك ؟ لو كانت لى ساق واحدة لما رأيتنى ألبتة فى زورق صيد اللهم إلا بقصد استخدام ساقى الصناعية فى سداد ثقب بها ! أوه ! يا لآهاب من رجل رائع !

وأجابه فلاسك : لست أرى فى ذلك مدعاة لكل هذا العجب . فلو كانت ساقه مقطوعة ابتداء من الفخذ لكان الأمر مختلفاً ، ولصار عاجزاً عن العمل ، أما وله ركبة سليمة ، والركبة الأخرى بقى له الجانب الأكبر منها أيضاً كما تعلم . . .

فقال ستب : « هذا أمر لا علم لى به عن يقين يا صاحبي ، لأنى لم أره قط جاثياً على ركبتيه » .

● صاح ستب بالنوتى عامل المجداف القريب منه : « بلل الحبل ! بلل الحبل ! » فنزع الرجل قبعته عن رأسه وملأها بماء البحر وبلل بها الحبل الذى كان يدور بسرعة حول البكرة وطرفه فى الحربة الغائرة فى الحوت . . وجعل الزورق يشق الماء المرغى المزبد بسرعة كأنه سمك القرش حين ينشر زعانفه جميعاً . .

● ومن خلال المنظار المقرب بدت السفينة وزوارقها ورجالها ومعداتها ، ولم يعد شك فى أنها سفنة

لصيد الحيتان . ولما كانت بعيدة عنا جداً ، وسائرة فى اتجاه الريح مملوءة الأشرعة بأقصى سرعة ، لم يكن ثمة شك فى أنها متوجهة إلى مجال جديد من مجالات الصيد ، ولا أمل لسفينتنا « بيكود » فى اللحاق بها ، فصدر الأمر باستخدام الإشارات للاتصال بها وتلقى إجاباتها . وفى هذا المقام ينبغى أن نذكر أن سفن الأسطول الأمريكى لصيد الحيتان شأنها شأن الأسطول البحرى الحربى لكل منها إشارة خاصة بها ، وسائر الإشارات المميزة مجموعة فى كتاب وقرين كل إشارة خاصة اسم السفينة . ولدى كل ربان نسخة من هذا الكتاب . وهكذا يتسنى لقواد حملات الصيد أن يعرف بعضهم بعضاً وهم وسط المحيط على بعد شاسع وفى يسر شديد .

● وقد جرت العادة أن تحمل كل سفينة لصيد الحيتان عند إقلاعها عدداً عظيما من الرسائل الموجهة إلى عديد من سفن صيد الحوت التى سبقتها إلى المحيط . وطبيعى أن فرص تسليم هذه الخطابات إلى الأشخاص المرسلة إليهم تتوقف أولا وأخيراً على مصادفات الالتقاء العارض فى المحيطات الأربعة ، وهكذا يكتب لمعظم هذه الرسائل ألا تصل مطلقاً إلى أصحابها . وكثير مما يصل فعلا إلى أصحابه من هذه الخطابات يكون عند تلاوته قد سلخ من العمر سنتين أو ثلاثاً أو أكثر من ذلك .

● إن عملية تقطيع أوصال الحوت والعناية بكل جزء منها بالطريقة المناسبة له خاصة تحتاج إلى حركة دائمة إلى الأمام تارة وإلى الخلف تارة أخرى بين صفوف النوتية والعاملين فى السفينة بوجه عام . فبينما يحتاج الأمر إلى أيد تعمل هنا ، يحتاج كذلك إلى أيد تعمل هناك ، فلا محل للمكث فى موضع واحد ، إذ لا بد من إنجاز كل شىء فى كل مكان وفى آن واحد . وكذلك الحال بالنسبة لمن يروم وصف هذه العمليات .

ولا بد لنا الآن من الرجوع القهقرى بعض الشىء . وقد أشرت آنفاً إلى أن « خطاف الشحم » يجب أن يغرس فى الفتحة الأصلية التى أحدثها النوتية بالفأس فوق ظهر الحوت . ولكن كيف يتسنى لأداة ثقيلة الوزن صعبة التوجيه مثل « خطاف الشحم » أن تستقر داخل فتحة كتلك الفتحة ؟ إن الذى قام بتثبيتها هذه المرة صديقى الحميم « كويكج » الذي كان عليه — بوصفه هداف الحربة — أن ينزل بنفسه فوق ظهر الوحش الهائل للقيام بهذه المهمة بالذات . وما أكثر الأحوال التى تحتم فيها الظروف على هداف الحربة أن يظل قائماً فوق ظهر القيطس إلى أن تصل عمليـــات سلخ جلد الحوت واستخلاص شحمه وزيته إلى ختامها الأخير . وينبغى ألا يغرب عن بالنا أن الحوت طيلة هذه المدة يظل مغموراً معظمه فى ماء المحيط وهو مشدود إلى السفينة ، فيما عدا الأجزاء التى يجرى عليها العمل مباشرة . وبذلك يكون على هداف الحربة المسكين أن يقوم على مستوى أقل من سطح السفينة بعشرة أقدام ، نصفه فى الماء ونصفه فى الهواء ، متقلباً غائصاً وطافياً المرة بعد المرة ، والوحش الضخم لا يكف عن التأرجح من تحته كآلات التعذيب .

● شعراء كثيرون غيرى تغنوا بمحاسن عـــين الجؤذر ، وريش الطائر السماوى الذى لا يحط على الأرض أبداً . أما أنا فأقل منهم طموحاً ، وحسبى أن أتغنى بذيل ، هو ذيل الحوت ! . . فالمساحة التى يغطيها ذيل القيطس البالغ لا تقل عن خمسين قدماً مربعة . وهو ينشعب منذ بدايته إلى خصلتين عريضتين متينتين مسطحتين يقل سمكهما تدريجاً حتى يصل إلى أقل من بوصة عند الطرفين المتباعدين كأنهما جناحا طائر .

● كثيراً ما نشاهد جماعات صغيرة تضم كل منها

ما بين عشرين وخمسين حوتاً . ويطلق على هذه الجماعات الصغيرة اسم « المدارس » . وهى غالباً على نوعين . فثمة « مدارس » جميع أفرادها من الإناث ، و«مدارس» أخرى لا تضم بين صفوفها سوى الذكور من الشبان الأشداء . ومدارس الإناث يقوم على حراستها فارس من الذكور غاية فى الجسامة والضخامة ، ولكنه ليس مسناً . وعند ظهور أدنى نذير للخطر يظهر هذا الحارس شهامته وفروسيته بالارتداد إلى المؤخرة من القطيع كى « يغطى » فرار السيدات . والحقيقة أن هذا السيد المهذب مثله مثل أمير عثمانى مرفه ، فهو يسبح متنقلا فى أرجاء العالم المائى محوطاً من كل جانب بسائر ما تتمثل فيه مناعم حياة الحريم وبذخها وتدليلها . والفارق الوحيد بين هذا الأمير العثمانى وخليلاته مذهل ففى حين يكون هذا الفحل دائماً من أضخم الحيتان جثة وأهولها منظراً وعنفواناً تكون الإناث دائماً — حتى حينما يبلغن غاية المدى من النمو — أضأل منه بكثير جداً ، فلا يصلن إلى ثلث حجمه ، فهن من الرهافة الحقيقية نسبياً بحيث لا يزيد محيط خصر الأنثى منهن على ست ياردات (خمسة أمتار ونصف متر تقريباً) . . .

وإذا خطر لحوت شاب أن يقترب من إحـــدى الإناث المحظيات أكثر مما ينبغى ، عندئذ ينبري له « الباشا » سيد الحريم فى غضب شديد ويطرده بقسوة بالغة . وأنه « لآخر الزمن » حقاً أن يتجاسر فتى قليل الحياء مثله على اقتحام حرمة الأسر المستقرة السعيدة . وهكذا نجد الإناث هنا فى الماء — كزميلاتهن على البر — يتسببن فى نشوب الكثير من المعارك بين الذكور المتنافسين على محاسنهن ومفاتنهن . وما أكثر ما تصل المعارك فى هذه الظروف إلى إراقة الدماء أو إزهاق الأرواح . وأهم سلاح فى هذه المعارك هو الفك الأسفل الطويل ، وقد يحدث أن يتشابك الفكان عن طريق الأسنان الحادة القوية ، ويشتد التجاذب والاحتراب . وليس من النادر أن يعثر الصيادون على حيتان كلهم ذكور بالغون على أجسادهم آثار غائرة من هذه المعارك أو أسنانهم محطمة أو زعانفهم ممزقة أو أفواههم معوجة

● أما البنون والبنات الذين ينجبهم « الباشا » الحوت من حريمه فلا يعنيه شأنهم ، وعليهم أن يهتموا بأمر أنفسهم . . ولذا فإنه يترك العديد منهم فى كل مكان ينتقل إليه فى تجواله المستمر مع حريمه . . وبمرور الوقت يأتى الأوان الذى تهبط فيه حرارة الشباب بتراكم السنين وتزداد رغبة « الباشا » المتخم بالملذات فى التأمل والراحة والاستقرار ، فإذا بميل شديد لديه إلى الفضيلة والعفة يحل محل ميله الشديد السابق إلى العذارى وغير العذارى من الإناث الفاتنات الشابات . وتبدأ بذلك مرحلة الخمود الجنسى والتوبة والإنابة ، فيسرح حريمه تسريحاً جميلا ، يتركهن طواعية أو يتركنه معرضات عنه إلى ذى فتوة وعنفوان من شباب الذكور ، وينصرف هو إلى حياة الوحدة والتأمل والعبوس ، متجولا ببطء وهدوء بين خطوط العرض وخطوط الطول ، تالياً صلوات الندم والتكفير ، راجياً حسن الختام ، ومردداً على أسماع من يلقاهم من الحيتان الفتيان تحذيرات الشيوخ المألوفة من عواقب رعونة الشباب ووخامة الاندفاع فى الحب والتهالك على مناعمه ولذاته !

مقال عن الإنسان لأرنست كاسيرر

بقلم
الدكتور احمد حمدى محمود

المتحمسون لكاسيرر يرونه مماثلا فى مظهره وقدراته لجوته . والتماثل مع جوته هو أعظم شرف يحظى به إنسان فى نظر الألمان . على أن الألمان لا يجمعون على مثل هذا الرأى . ولعل أكثرهم لم ير فى فلسفته شيئاً جديداً ، إذ بدت فى نظرهم لا تدل على أكثر من محاولة لتنظيم النتائج التى اهتدى إليها العلماء فى شتى نواحى المعرفة فى إطار مقبول ، لا يضيف شيئاً إلى ما هو معروف :

فكاسيرر فى اعتقادهم أفضل مثل للفيلسوف الذى عكف على القراءة وحدها ، وظن فى النهاية أن باستطاعته الإستغناء عن البحث فى وقائع المعرفة ذاتها ما دام قد عرف نظريات الثقات الآخرين . وقد يصح إرجاع عدم تقدير الألمان لكاسيرر كما ينبغى ، إلى إنشغالهم فى الفترة التى نشر فيها مذهبه بفلسفة هايدجر الوجودية التى ناسبت مشاعرهم بعد تعرضهم لقسوة الحرب العالمية الأولى وأهوالها . لهذا بدت فلسفة كاسيرر مجرد تكرار للأفكار التى استمر الفلاسفة الكانطيون المحدثون يرددونها زهاء النصف قرن .

من هذا يتضح أن كاسيرر لم يعرف عالمياً كما ينبغى خلال إقامته الأولى فى ألمانيا . إذ لم تنشر ترجمة مؤلفاته المختلفة إلا بعد أن أقام فى أمريكا فى السنوات الأخيرة من حياته . ولا جدال فى أن الأمريكيين قد أعجبوا بفلسفته ، واهتموا بها . فقد صادفوا فيها ملامح إنسانية جديدة ومحاولة جادة للخلاص من الحيرة التى تورطت فيها بعض الفلسفات التى اتبعت نظرة العلم الجزئية إلى المشكلات ، ونسيت وحدة الإنسان الذى تنبع منه كل مظاهر المعرفة والحضارة المختلفة . وكان كاسيرر موفقاً إلى أبعد حد عندما جعل عنوان أول كتاب يكتبه باللغة الإنجليزية فى أمريكا هو « مقال عن الإنسان » .

حياته وفلسفته

ولد إرنست كاسيرر فى برسلاو فى ٢٨ يوليو ١٨٧٤ . ووالده تاجر يهودى ثرى ، وإرنست هو أصغر أولاده . وفى دراسته الأولى فى الجيمنازيوم ، كان تلميذاً عادياً لا يصح اعتباره من المتفوقين . وقد يرجع هذا إلى عدم تفرغه للدراسة وشدة اهتمامه بالألعاب الرياضية وحرصه على حضور الحفلات الموسيقية وروايات الأوبرا .

والتحق بجامعة برلين ، وهو فى الثامنة عشرة من عمره لدراسة القانون تحقيقاً لرغبة والده . وخضع

كاسيرر فى بادئ الأمر ، إلا أنه اتجه بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة الألمانية والأدب . وأثناء دراسته الجامعية حرص كذلك على الاستماع إلى كل محاضرات الفن والتاريخ ، غير أنه لم يرض عن أغلب المحاضرات التى استمع إليها بسبب افتقارها إلى العمق . وأغلب الظن أن مبارحته برلين وانتقاله بعد ذلك إلى جامعتى ليبزج وهايدلبرج كان بسبب سخطه على ضحالة معرفة أساتذتها ، لأنه عاد إليها بعد أن سمع باختيار أساتذة آخرين فيها من أمثال الفيلسوف الألمانى المعروف زيمل Simmel ، وكوهين وغيرهما .

وأقامت أكاديمية برلين مسابقة فلسفية كبرى طلبت فيها من المتسابقين الكتابة عن لايبنتز . واشترك كاسيرر فى هذه المسابقة . ويقال إنه استطاع تأليف كتاب ضخم عن لايبنتز فى أقل من سنتين . إلا أن المشرفين على المسابقة رأوا عدم منح الجائزة الأولى لأحد ، ومن ثم منح كاسيرر الجائزة الثانية . وتقدم بعد ذلك برسالة للدكتوراه مأخوذة عن الجزء الأول من كتابه عن لايبنتز — وهو خاص بنظرية المعرفة عند ديكارت — إلى كلية ماربورج التى ناقشت رسالته ومنحته أعلى درجاتها Summa cum laude ، كما أن هيئة المناقشة أبدت إعجابها بسعة اطلاعه ومعرفته .

وبعد حصوله على الدكتوراه ، وفى فيينا ، أثناء زفاف إحدى قريباته ، قابل ابنة عمه التى لم يكن قد رآها قبل ذلك سوى مرة واحدة ، عندما كانت طفلة فى التاسعة من عمرها : وافتتن بها وتزوجها بعد ذلك بسنة واحدة . وكان الزواج موفقاً ، إذ تمكنت الزوجة على الدوام من خلق الجو الملائم لكاسيرر ، حتى خلال السنوات العاصفة فى حياتهما : وعاشا بعد الزواج فى ميونيخ أكثر من سنة ، وهناك ولد ابنها هاينس الذى أصبح فيلسوفاً كذلك .

وانتقل كاسيرر بعد ذلك إلى برلين حيث كان يعيش أكثر أقاربه وأقارب زوجته ، وحيث توجد المكتبات العامة ، التى هى أهم من كل ذلك .

وبمجرد استقراره فى برلين ، عكف على دراسة أكبر مشكلة صادفته عند تأليف كتاب لايبنتز وهى كيف نمت الإبستمولوجيا فى فلسفة العلم فى العصر الحديث . وظهر أول جزء من مؤلفه الكبير الذى تناول هذه المشكلة واسمه « مشكلة المعرفة » Erkenntnisproblem سنة ١٩٠٦ ، ثم ظهر الجزء الثانى بعد ذلك سنة ١٩٠٨ .

واستطاع برغم مشاغله الكثيرة أن يشرف على طبعة جديدة لمؤلفات كانط ، وكتب لها مقدمة كبيرة عن سيرته وفلسفته . وفيها عنى بوجه خاص بكتاب « نقد الحكم » ، إذ بين لماذا اهتم كانط فى هذا الكتاب بالجمع بين فلسفته فى الفن وفلسفته الميتافزيقية .

وكان بنيته إصدار جزء ثالث من كتابه عن مشكلة المعرفة ، إلا أن الحرب العظمى الأولى غيرت مشروعاته فقد جند ، واشتغل فى رقابة الصحف . وهكذا أمكنه بفضل قراءة صحف المعسكرين المتحاربين أن يتأمل الحرب ملياً من جملة نواح ، وأن يكون نظرة صحيحة عنها . فكره كل دوافع الحرب الاستعمارية والتوسعية ، وكتب متأثراً بتجاربه خلال الحرب وتأملاته فيها ، كتاب « الحرية والشـــكل » Freiheit und Form ، الذى خصصه للكلام عن لسنج وشيلر وكانط وجوته باعتبارهم أهم أنصار الحرية فى الفكر الألمانى .

وأثناء الحرب كذلك ، وأثناء شعوره بالأزمة الروحية الكبرى التى اجتازتها أوربا ، آمن بصحة نظرية « جورج سوريل » التى نشرها فى بداية القرن العشرين وقال فيها إن القوة الدافعة فى التاريخ ليست العقل أو المنطق ، بل هى الأساطير السائدة فى المجتمع ، وإن الناس لا يتبعون الحقائق الموضوعية بل يتبعون خيالات أكثرها قد تولدت من البغض والحقد والكراهية .

وتأكد إيمان كاسيرر بصحة هذه الفكرة عندما ازدادت

الأمور تعقداً بعد الحرب ، وازداد الإعجاب ببطولات الحكومات الفاشية .

ولم يكن غريباً بعد ذلك ، وبعد أن أدرك كاسيرر أهمية الأساطير أن يجعلها موضوعاً لجزء كبير من كتابه فلسفة الأشكال الرمزية . وفكرة هذا الكتاب قد جاءته كما ذكر لنا أثناء تأهبه لركوب إحدى السيارات العامة سنة ١٩١٧ . فقد أدرك أن العقل وحده غير قادر على فهم الواقع . إذ ينبغى أن يتحقق ذلك بوساطة الروح كلها ، بكل قدراتها وحوافزها ، لأن الصلة بين روح الإنسان والواقع لا تظهر فى التفكير المنطقى وحده ، بل تظهر كذلك فى الخيال والشعور والإرادة :

وأنشئت أثناء الحرب العالمية الأولى جامعتــان جديدتان فى ألمانيا . إحداهما فى هامبورج ، والأخرى فى فرانكفورت . وعرضت الجامعتان بمجرد إنشائهما منصب الأستاذية على كاسيرر . وفضل هامبورج لوجود مكتبة فاربورج بها بنفائسها التى تساعده على إتمام مؤلفه « فلسفة الأشكال الرمزية » :

واستطاع نشر أجزاء هذا الكتاب الثلاثة فى الفترة ما بين ١٩٢٣ — ١٩٢٩ . ولم يحل انشغاله فى هذا المؤلف الضخم من إكمال كتابه عن مشكلة المعرفة ، ومن كتابة كتاب آخر عن نظرية أينشتين ، علاوة على قيامه بنشر جملة مقالات فلسفية وأدبية .

وفى سنة ١٩٣٠ اختير عميداً لجامعة هامبورج ، وساعده تنوع معرفته وقدرته على التحدث فى أى موضوع على الاضطلاع بمهام وظيفته على أفضل وجه . فلم يكن نشاطه مقصوراً على الناحية العلمية ، إذ كان قادراً على فهم كل مشكلات الإدارة ملماً بكل قواعد الألعاب الرياضية . ولا يبخل باسداء النصح لأى طالب من طلبته . وأمضى فى هامبورج أربعة عشر عاماً خصبة كتب خلالها عدة مؤلفات ومقالات فى تاريخ الفلسفة ، كان من بينها دراسة شائقة لعصر الاصلاح الدينى ، وأخرى عن ظهور الأفلاطونية فى إنجلترا .

وفجأة تغيرت الأحوال فى ألمانيا بعد تولى هتلر زمام الحكم . فآثر كاسيرر السلامة ، وهاجر على الفور. وعرضت عليه ثلاث وظائف خارج ألمانيا . الأولى فى أكسفورد فى إنجلترا . والثانية فى جامعة أوبسالا ، والثالثة فى الولايات المتحدة فى « المدرسة الحديثة للأبحاث الاجتماعية » فى نيويورك . وقبل فى النهاية عرض جامعة جيتبورج فى السويد . واشترط عدم الحصول على أستاذية ذات كرسى ، وأن تكون أستاذيته بصفتــه الشخصية ، فقبل طلبه . وظل هناك ست سنوات نشر فيها كتابه « الحتمية واللاحتمية فى الطبيعة الحديثة » :

Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik

وألم فى هذه الأثناء باللغة السويدية ، قراءة وكتابة : واهتم بالفن السويدي ، وكتب عن فلسفة السويد كتاباً أسماه Hägerström ، كما كتب كتاباً آخر عن ديكارت وصلته بالملكة كريستينا . وحاول فى هذا الكتاب الربط بين تأثرها بديكارت وتنازلها عن العرش :

واشتدت بعد ذلك وطأة الحرب فى أوربا ، فآثر الهجرة إلى الولايات المتحدة . وسافر فى آخر باخرة سمح الألمان بسفرها إلى أمريكا . وكان متفائلا ، إذ ظن أنه لن يمكث فى الولايات المتحدة أكثر من سنتين : ولكن اشتراك أمريكا فى الحرب العالمية الثانية حال دون عودته إلى السويد فتعاقد بعد ذلك مع جامعتى كولومبيا ونيويورك . وواصل كاسيرر نشاطه هناك فبدأ يكتب باللغة الإنجليزية . وكان أول مؤلفاته هو كتاب « مقال عن الإنســان » An Essay on Man موضــوع هذا المقال . ثم أعقبه بعد ذلك بكتاب آخر هو « أسطورة الدولة » The Myth of the State الذى كتب باللغة الإنجليزية كذلك وتضمن فلسفته فى السياسة . وكان فى نيته نشر بعض مخطوطاته التى تأجل نشرها بسبب مبارحته السويد ، مثل الجزء الرابع من كتابه عن مشكلة المعرفة ، إلا أنه توفى فجأة فى ١٣ أبريل سنة ١٩٤٥ .

وفى ذلك اليوم إستيقظ مبكراً ، وتوجه إلى جامعة كولومبيا . وأثناء سيره فى الطريق استوقفه أحد تلاميذه فسقط بين يديه ، وهو يجيب عن أحد أسئلته الفلسفية . وهكذا يكون قد مات فى أفضل صورة يتمناها فيلسوف .

ويقول ديمترى جورونسكى Gawronski الذى كان من أصدقاء كاسيرر المقربين ، واعتمدنا كثيراً على مقاله عن حياته ، أن كاسيرر قد اشتهر بتواضعه الجم . إذ لم يدع يوماً بأنه أول من اكتشف فكرة أو قدمها ، بل كان على العكس دائب الاستشهاد بأقوال مفكرين — أكثرهم اقل منه قدراً ومكانة . وكان يعتقد على الدوام بأن بلوغ الحقيقة أمر شاق لا يستطيع إنسان بمفرده الإضطلاع به . ولهذا لم يرفض لأول وهلة أى رأى مهما بدا سخفه ، ولم يدع إنشاء فلسفة جديدة . وقد تميز — كما رأينا — بقدرته الفائقة على النضال ، إذ استطاع بدء حياته من جديد أكثر من مرة . ولم يخلد إلى الراحة إطلاقاً ، بل واظب على العمل إلى ساعة متأخرة من الليل ، حتى بعد أن تجاوز السبعين من عمره .

° ° °

بقى بعد ذلك ، وقبل تلخيص كتاب « مقال عن الإنسان » أن نذكر شيئاً عن فلسفته ، فلعل هذا يساعد للتمهيد للكتاب .

عندما كان كاسيرر يتلقى العلم فى أواخر القرن الماضى كان المذهب الكانطى الجديد سائد أفى ألمانيا كرد فعل للحركة الوضعية الألمانية التى أعقبت تدهـور الهيجلية ، واعتمدت على تقدم العلم وازدهاره . ولم تقنع المدرسة الكانطية الجديدة (أو مدرسة ماربورج كما تدعى) باحياء مذهب كانط بغير تحوير ، بل أرادت أن توفق بين مذهبه وبين كل ما حدث من تقدم فى العلوم الرياضية والطبيعية والبيولوجية . وهذا واضح فى مؤلفات أقطابها : لوتسه وناتورب ، ودلتاى وكوهين ، الذى تتلمذ كاسيرر عليه .

فهذه المدرسة ترتكن إلى ما ذكره كانط عن قيام العقل الإنسانى بخلق معرفتنا بالأشياء ، وبعدم قدرتنا بلوغ النظام الترانسندتالى للمعرفة إلا بعد تحليل أشكال الفكر الإنسانى ومنهجه . وقد اقتصر كانط كما هو معروف على تطبيق مثاليته النقدية على مجالات العلوم الطبيعية والأخلاق والإستاطيقا ، ولكن الكانطيين المحدثين — ومن بينهم كاسيرر — حاولوا تطبيق مذهب كانط على مجالات التاريخ وعلى الأشكال الأولى للخيال الإنسانى المتمثلة فى اللغة والسحر والأساطير :

وقبل كاسيرر الفكرة الكانطية التى لا يهمها بحث الوجود فى ذاته ، بل يعنيها فقط وسائل معرفة الأشياء : فعند كاسيرر ، ليس للفلسفة — كما هو الحال عند كانط — أية غاية أونتولوجية . وغاية فلسفته هى التوسع فى فهم الملكات التى أسماها كانط بالملكات المنظمة regulative ، التى بدت فى نظر كاسيرر بناءة مثل الملكات المعرفية . وهذا وجه خلاف أساسى بينه وبين كانط . وكانط اتباعاً لنظرته قد اقتصر على دراسة التصور ومقولات الفهم ، أما كاسيرر فلم يقر ذلك ، بل رأى وجوب دراسة جميع الأفعال التأليفية الأخرى المماثلة للتصور ، والتى تقرر كل أحوال التعبير ، والإدراك والتصور ، والتى يتمخض عنها عوالم الأساطير والفن والعلم . فليس هناك على حد قوله : « صلة واحدة بين الإنسان والعالم الخارجى ، بل هناك عدة نظرات مختلفة لإدراك الظاهرة . فلا يصح القول بعالم مدركات أوحد ، لأن كل عالم منها يختلف باختلاف نوع التموضع واتجاهه . ولهذا لا ترمى فلسفة الأشكال الرمزية (وهو الاسم الذى اختاره كاسيرر عنواناً لمذهبه) إلى تقرير نظرة قطعية واحدة عن جوهر الأشياء وماهيتها ، بل ترمى إلى إدراك الأنواع المختلفة التى تتموضع فيها الأشياء والتى تتضمن الفن واللغة والدين والعلم » .

وباستثناء الخلاف الذى ذكرناه يوجد إتفاق أساسي بين نظرته ونظرة كانط . فكلاهما يعنى بالأسس التي تعتمد عليها التجربة ، ويعنى بالأحكام الخاصة بالتجربة ، قبل تقرير أى شىء عن حقيقة الأشياء . وفى رأى كاسيرر ، أن كانط كان موفقاً فى هذا الاتجاه . إذ بفضله اهتدى إلى مفتاح كل المعرفة القائمة على تصورات ، أى إلى الأحكام التركيبية الأولى. وإذا كان قد وقف عند تطبيقها على الرياضة والطبيعة — أو بمعنى أصح قد وقف عند حالتهما فى القرن الثامن عشر — فان هذا لا يعنى أن كانط كان يرفض أى توسع فى تطبيق فكرته . وتحقيقاً لذلك رأى كاسيرر اصطلاح « الأشكال الرمزية » أكثر مناسبة من « الأحكام التركيبية الأولى » . ويمكن تعريفه وفقاً لما جاء فى كتبه المختلفة على الوجه الآتى : الأشكال الرمزية هى الأشكال المختلفة التى يتجسم فيها الانبعاث الذاتى للوعى . وهذا الانبعـاث يتحقق فى صورتين أساسيتين . الصورة الأولى فى قيام العلم الحديث واعتماده على فروض فكرية ذات أسس ميتافزيقية — وكتاب كاسيرر مشكلة المعرفة بأجزائه الأربعة خاص بهذه المسألة . والصورة الثانية تبدو منعكسة فى أشكال حضارية مختلفة مثل الأساطير واللغة والدين . وحول هذه المسائل يدور موضوع المؤلف الثانى الكبير لكاسيرر وهو « فلسفة الأشكال الرمزية » ، وكتاب « مقال عن الإنسان » صورة مختصرة منقحة له .

يتضح من هذا أن فلسفة كاسيرر لا تعنى بالوجود البحت أو بالوعى البحت . بل تعنى بتفاعل الوعى مع الوجود . فلن يتحقق أى فهم بالرجوع إلى وجود مطلق ، أو بالرجوع إلى الوعى فى ذاته ، لأن الوجود المطلق ممتزج بأشكال روحية مختلفة . وكل شكل رمزى — ولا يعنى بهذا تصورات المعرفة وحدها بل أشكال الأساطير واللغة والفن — يدل كما قال جوته على كشف لما هو باطنى فى أشكال خارجية . فهذه الأشكال تخفى الروح وتظهرها معاً . وعلينا ألا نتأمل هذه الأشكال سلبياً ، بل علينا أن نضع أنفسنا فيها ، بحركتها الدائمة . فاعتماداً على هذه الطريقة وحدها سندرك هذه الحقائق لا فى صورة « تأملات ثابتة » ، بل طاقة روحية دائمة التشكل والتغير .

قد يفهم من هذا العرض الوجيز لفلسفة كاسيرر أنها اعتمدت على مذهب كانط وحده . ولكننا قد نسئ إلى الحقيقة إذا نسينا تأثره بجهابذة المفكرين الألمان الذين سبقوه من أمثال هردر وهيجل. فالأشكال الرمزية هى الافتراضات السابقة للمعرفة الفلسفية ، أو فنومنولوجيا الروح بتعبير هيجل التى ترمى إلى إدراك أشكال الروح من الباطن وليس من الخارج ، كما يحدث فى المنهج العلمى . وفى الطريقة التاريخية التى اتبعها كاسيرر لا بد أن نلمح أثر هيجل كذلك . فمن الأقوال الهيجلية أن الحقيقة فى شمولها ، لا يمكن أن تظهر دفعة واحدة ، بل يقوم الفكر بالكشف عنها شيئاً فشيئاً . وعلى هذا فان وحدة المعرفة لا تتكشف إلا فى تقدم الفكر من مراحله الأولى البدائية إلى أن يصل إلى المعرفة البحتة ، اعتماداً على الديالكتيك الباطنى لحركة الفكر .

الكتاب

وفقاً لما ذكره كاسيرر فى المقدمة ، فان الكتاب قد صدر تحقيقاً لرغبة أصدقائه من الإنجليز والأمريكيين . فقد ألحوا عليه وطالبوه بضرورة ترجمة كتابه « فلسفة الأشكال الرمزية »(1)، ولكنه رأي أن ضخامة هذا الكتاب وقدم عهده يحولان دون تحقيق مطلبهم . إذ كان قد مضى على نشره أكثر من خمس وعشرين سنة تغيرت خلالها نظرته إلى عدة مشكلات فى الكتاب . ولهذا فضل إصدار خلاصة جديدة له تمثل نظرته الجديدة إلى الأشكال الرمزية ، مع زيادة فى التوسع فى مسألتى الفن

(1) ترجم هذا الكتاب بعد وفاة كاسيرر إلى الانجليزية ، وصدرت أجزاؤه الثلاثة فى السنوات ١٩٥٣ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٧ .

والتاريخ اللتين ذكرتا بطريقة عابرة فى الكتاب الأصلى. ولم ينس كاسيرر أن يطعم كتابه بعدة أمثلة مأخوذة عن الكتب الأمريكية والإنجليزية المعروفة حتى يشعر أصدقاءه الإنجليز والأمريكيين بأنهم لا يقرأون مادة غريبة عنهم. وهو إجراء يدل على الكياسة، زيادة على تضمنه الاعتراف بفضل الأمريكيين وكرم ضيافتهم. ومع كل هذا فينبغى ألا يظن أن كاسيرر قد حاد فى هذا الكتاب عن جوهر نظرته المثالية الأصلية، أو أنه قد أصبح براجماتيا مثل أئمة فلاسفة أمريكا — وهو رأى قد يصادفنا فى بعض المقالات التى كتبت عنه. فأغلب الظن أن الرجوع إلى الكتب الإنجليزية والأمريكية لم يؤثر كثيراً فى نظرية كاسيرر. ولم يقصد به أكثر من تسهيل تقبل الأمريكيين لنظرات فلسفية مختلفة عن طابعهم.

وعنوان مقال عن الإنسان الذى اختاره كاسيرر لهذا الكتاب قد يدل من ناحية أخرى على تغير هام فى نظرة كاسيرر. فهو لم يتجه كما فعل فى الكتاب الأصلى إلى الكلام عن الأشكال الرمزية فى ذاتها، بل عمد إلى إنتقاء وقائع منها، يساعده تفسيرها على إلقاء ضوء على الإنسان، تمشياً مع عنوان الكتاب. ثم عرف بعد ذلك الإنسان إعتماداً على وسيلتين. الوسيلة الأولى: هى إظهار تميز الإنسان على سائر الكائنات، ولهذا ناقش أكثر النظريات البيولوجية والأنثروبولوجية. والسيكلوجية والاجتماعية، التى اعترفت بوجود اختلاف فى الدرجة فقط بين الإنسان والكائنات الأخرى، ولم تعترف باختلاف النوع. ثم اتجه بعد ذلك إلى فهم الإنسان من أفعاله المتمثلة فى مظاهر الحضارة المختلفة، وهو فى هذا يتبع أفلاطون الذى رأى وجوب عدم الاقتصار على دراسة الإنسان فى حياته الفردية، إذ ينبغى أن تستكمل هذه الدراسة بمعرفة الإنسان من خلال حياته السياسية والاجتماعية.

الإنسان حيوان صانع للرموز

الإنسان فى نظر كاسيرر لا يواجه الواقع مباشرة. فهو لا يستطيع أن يراه وجهاً لوجه. ولهذا يصح القول بأنه لا يحيا فى عالم طبيعى؛ بل يحيا فى عالم رموز. فهو لا يتأثر بالأشياء مباشرة، كما هو الحال عند الكائنات الأخرى، كما أنه لا يؤثر فيها مباشرة، لأن الأشياء لا تظهر لروحه إلا متخفية فى أشكالها الرمزية التى هى من صنع روحه كذلك. فلدى الإنسان — خلافاً لسائر الكائنات — جهاز صانع للرموز (إن صحت مثل هذه التسمية)؛ وساعدت هذه الميزة على اتساع الواقع الإنسانى وظهور أبعاد جديدة فيه. فالأشكال الرمزية المختلفة كاللغة والأسطورة والفن والدين قد زادت الواقع الإنسانى اتساعاً، بل أصبحت هى الواقع ذاته فى نظر المفكرين. وأصبح التقدم الإنسانى يقاس بمدى تقدمنا فى هذه المجالات.

ولا يقتصر أمر تأثير الأشكال الرمزية على الجانب النظرى من حياتنا فحسب، إذ لا يحيا الإنسان حياته العملية فى الوقائع ذاتها، أو فى حاجاته الطبيعية المباشرة أو مخاوفه، بل يحيا فى وسط عواطف متخيلة وآمال ومخاوف وأوهام وأحلام. فكما قال إبكتيتوس: أن ما يزعج الإنسان ويبعث الاضطراب إلى قلبه ليس الأشياء ذاتها، بل أفكاره ومعتقداته الخاصة بهذه الأشيــاء.

فالتعريف الكلاسيكى للإنسان بأنه حيوان عاقل فى حاجة إلى تعديل فى نظر كاسيرر، لأن قدرة الإنسان على صنع الخرافات أو الأساطير — برغم ما يبدو فيها من مظهر غير عقلى — تميزه كذلك عن الحيوانات. فالأسطورة ليست أفكاراً مهوشة غير منطقية، بل لها شكل منطقى خاص بها. واللغة كذلك، وهى من الأشكال الرمزية ليست مجموعة من التصورات العقلية فحسب، لأنها تعبر عن مشاعرنا وأهوائنا، بالإضافة

إلى تعبيرها عن أفكارنا ومعتقداتنا . لهذا السبب يخلص كاسيرر إلى ضرورة تعديل تعريف الإنسان بحيث يصبح : « الإنسان حيوان صانع للرموز » بدلا من القول بأنه حيوان عاقل . فلا يصح إنكار أن أهم ما يتميز به الإنسان على سائر الكائنات هي قدرته على التفكير الرمزى والسلوك الرمزى ، كما أن كل تقدم فى الحضارة يعنى التقدم فى هذا السبيل .

والحكم على افتقار الكائنات الأخرى إلى هذه القدرة الرمزية بحاجة إلى بعض البينات . ولهذا يلجأ كاسيرر إلى إختيار أمثلة مختلفة للدلالة على عدم توافر أى (جهاز صانع للرموز) لدى الحيوانات ، وأن تعاملها مع البيئة تلقائى ومباشر . ويثبت كاسيرر نظريته بمقارنة الإنسان بسائر الكائنات فى مجالات التعبير والخيال وفى تصور المكان والزمان وفى القدرة على تجريد المعانى والأفكار .

فن ناحية التعبير أمكن لعلماء سيكلوجية الحيوان الحصول على أنواع مختلفة من التعبيرات الحيوانية عن الغضب والذعر واليأس والحزن والرجاء والرغبة . إلا أن كل هذه التعبيرات قد افتقرت إلى خاصية إنسانية هامة وهى احتواؤها على الدلالة الموضوعية . فافصاحات الحيوانات لا تزيد عن كونها إشارات دالة على الانفعالات المباشرة ؛ تتكرر على الدوام بصورة آلية واحدة ، بعكس القدرة الرمزية التى تتوافر للإنسان والتى تتميز بمرونتها وديناميتها ، والتى تتجلى فى القدرة على وصف الشىء الواحد بعدة أسماء مختلفة . ويؤكد كاسيرر رأيه بالقول بأن القدرة الرمزية الإنسانية فى أوطى مراتبها تتميز بجمودها كما يظهر فى حالة الطفل والبدائى . فالطفل يحار عندما يدرك أن الشىء ليس له اسم واحد ، إلا أنه يدرك بعد ذلك إمكان استخدام رموز مختلفة للتعبير عن رغبة أو فكرة واحدة ؛ وكذلك البدائى ، فإنه يعجز عن تصور إمكان أداء شعائره الدينية بطريقة غير آلية ، فلهذا يصر على أدائها بطريقة واحدة لا تتغير فيها أية كلمة أو إيماءة .

والإشارات التى تصدر عن الحيوانات لا يمكن أن تكون مترابطة ، أما الإنسان فبامكانه بفضل قدرته الرمزية أن يصنع فكراً مترابطاً . وفى هذا الكلام رفض لقول الحسيين بأن المدركات الحسية عبارة عن مركبات فسيفسائية من المحسوسات . فقد أثبتت نظرية « الجشطلت » أن أى مدرك حسى مهما كان بسيطاً يتضمن روابط رمزية وبناءة . والإنسان قادر كذلك على فصل هذه الروابط عن الأشياء ذاتها ، أو رؤيتها فى صورة مجردة ، كما أنه قادر على انتقاء نقط معينة من أية فكرة ، وعلى التركيز عليها وتأملها .

ويتميز الخيال الإنسانى إلى جانب هذا بناحية هامة وهى قدرته على التحليق بعيداً عن الواقع المباشر المحسوس . فعنده لا فارق بين الواقعى والممكن ، فكل شىء يفكر فيه موجود . وهذه القدرة على التفكير فى الممكن هى أساس العلم . وهو رأى يخالف بعض الآراء السائدة التى تمسكت بضرورة اعتماد الفكر العلمى على الوقائع وحدها ، ونسيت أن أهم الأفكار التى غيرت وجه العالم كانت مجرد فروض أو « حقائق رمزية علمية » . ويستشهد كاسيرر فى هذا الشأن بالعلوم الرياضية التى اضطرت فى سبيل توسيع نطاقها إلى اكتشاف أعداد جديدة ليس ثمة ما يناظرها فى الواقع ، ولهذا أسميت بالأعداد اللامعقولة . وعندما أدرك الرياضيون أخيراً أن الممكن هو أساس العلم حلقوا بعيداً عن الهندسة الإقليدية التقليدية فظهرت نظريات غير إقليدية للوباتشفسكى وبولاى وريمان .

ويلاحظ كاسيرر أن قدرة الإنسان على عدم التقيد بالضرورى أو الواقعى قد ساعدته على التقدم فى عالم الأخلاق كذلك . فبفضل تحليق الخيال فى عالم الممكن ، استطاع الخيال الإنسانى اختراع « اليوتوبيات » المختلفة .

وإذا كان المفكرون قد أسموا جمهورية أفلاطون يوماً من الأيام باليوتوبيا ، فلا شك أن هذه التسمية لم تعد مناسبة بأى حال الآن ، لأننا لم نعد ننظر إليها وكأنها مجرد شيء ممكن ، فقد تجاوزنا أفكارها التى بدت غريبة أيام اليونانيين . ألا تدل هذه الحقيقة التى يتميز بها الإنسان على أن جوته كان محقاً فى قوله : « أن تحيا فى العالم المثالى يعنى أن تنظر إلى المستحيل وكأنه ممكن » . وهذا القول المأثور ينطبق على المصلحين كلهم . فالتفكير فى الممكن ، أو التفكير الرمزى بلغة كاسيرر هو الذى يساعد الإنسان على التغلب على قصوره الطبيعى ، ويمنحه قدرة جديدة تساعده على إعادة تشكيل العالم .

واضح جلى أن الحيوان لا يعرف مثل هذا النوع من الخيال . فخياله عملى لا يتجه إلى غير التوافق مع البيئة المباشرة والقدرة على التعلم . والقدرة الحيوانية فى هذا الشأن ربما فاقت قدرة الإنسان . فاذا وصف الحيوان بالذكاء إذن ، فلن يكون هذا بمعنى مماثل للذكاء الإنسانى الرمزى الذى يستعيض بالأشياء رموزاً ، كما يبتكر رموزاً أخرى للأشياء غير الحسية ، ولولا ذلك لأصبحت حياة الإنسان ملتصقة بحاجاته البيولوجية والعملية ، ولظل العالم المثالى موصداً فى وجهه ولما ظهرت فلسفة أو علم أو فن .

وينتقل كاسيرر بعد ذلك إلى الكلام عن اختلاف الإنسان عن باقى الكائنات فى النظر إلى المكان والزمان . ويبدأ بالمكان ، فيذكر أن الإنسان يتميز بقدرته على تصور المكان فى صورة مجردة . أما الحيوانات فتفتقر إلى ذلك . فحركتها فى المكان لا تعتمد على أية قدرة تصورية للمكان فى ذاته، بل هى حركة جسمانية فحسب . وكلما ارتقت الحيوانات أمكنها الشعور بصورة أخرى للمكان أسماها كاسيرر « بالمكان المدرك » . ويعنى به صورته المركبة من تجارب حسية مختلفة : بصرية ولمسية وسمعية وحركية .

وقدرة الإنسان على إدراك المكان مجرداً قد ساعدته على شق طريقه إلى المعرفة : بل هى مفتاح حضارته كلها . وكانت مشكلة المكان المجرد من أهم مشكلات الفلسفة . إذ نشبت حولها خلافات بين المثاليين والماديين . فقد حدث خلط بين المكان المجرد — وهو غير موجود من الناحية المادية ، بل هو نتيجة لقدرة الإنسان على التفكير الرمزى — والمكان الطبيعى المحسوس . فالنقط الهندسية المختلفة لا وجود لها من الناحية الطبيعية أو الناحية السيكلوجية وما يعنينا عند تركيز تفكيرنا عليها ليس حقيقة وجودها، بل حقيقة القضايا والأحكام المترتبة عليها . والبدائى لا يعرف المكان المجرد، لأن المكان عنده هو المجال الذى تدور فيه أفعاله . فهو مكان«شخصى» يتركز حول حاجاته النفعية والعملية : بعكس المكان المجرد الذى لا يعتمد على لمس أو رؤية ويتميز بكليته . وساعدت فكرة المكان المجرد على إنشاء خرائط جغرافية أو رسوم تخطيطية يعجز البدائى بغير جدال عن إدراك مغزاها أو قيمتها .

وأول من استطاع التعميم وإدراك المكان فى صورة مجردة هم البابليون . ولهذا قيل إن بابل مهد الحضارة . ففيها ظهر لأول مرة علم الفلك الذى ساعد على إشعار الإنسان بالصلة بين حياته وأحوال الكون ، وبوجود رابطة تربط مستقبله بفصول السنة وحركة النجوم .

فاذا انتقلنا للكلام عن الزمان لاحظنا نفس الشيء ، وهو وجود اختلاف فى تصوره بين الحيوانات الراقية والحيوانات الدانية . ولعل القدرة على التذكر هى أهم ما تتميز به الحيوانات الراقية . على أن نوع التذكر الموجود عند الإنسان يتصف بخصائص مختلفة عن تذكر باقى الحيوانات الراقية ، لأن التذكر فى حالته لا يعنى مجرد استعادة حادثة ، أو مجرد استعادة صورة باهتة لتأثيرات سابقة ، بل هو يعنى إعادة خلق الماضى . فهو عملية بناءة خلاقة . ويشيد كاسيرر بفضل برجسون فى هذا الصدد ، لنقده نظريات التذكر الآلى القائم على فكرة التداعى وغيرها . وإعادة خلق الماضى أو بنائه

عملية رمزية كذلك ، لأنه يتضمن تحويل الأحداث المتناثرة التى نتذكرها إلى شكل رمزى جديد ، أعظم مثل له هو الأشعار والاعترافات .

ويتميز الإنسان كذلك بقدرته على التحليق فى بعد آخر غير معروف عند سائر الكائنات ، وهو المستقبل ، أى قدرتنا على أن نأمل وأن نتطلع ، وألا نقف عند الضرورى ، بل نفكر فى الممكن . وهذه أعظم خطوة — كما ذكرنا — فى سبيل خلق العلم والحضارة .

• • •

وبعد أن انتهى كاسيرر من تعريف الإنسان بعد مقارنته بسائر الكائنات ، وانتهى إلى تقرير أن أهم ما يتميز به هو القدرة على صنع عالم رمزى يمثل تفاعل روحه مع الواقع ، حاول بعد ذلك معرفة الإنسان بالرجوع إلى الأشكال الرمزية المختلفة التى بدا فيها هذا العالم فى نظر الإنسان . ونشعر من طريقة عرضه لهذه الأشكال الرمزية أنه قد بدأ بالأساطير باعتبارها تمثل الإنسان فى أول عهده بالحضارة ، وأن العلم فى اعتقاده هو ذروة الحضارة الإنسانية .

الأساطير والسحر والدين

ويناقش كاسيرر أهم ما ذكرته المدارس المختلفة فى تحديد معنى الأسطورة . فبعضها قد رآها قريبة من الفن ، مع ملاحظة الاختلاف الذى ذكره كانط وهو أننا عندما نتأمل عملا فنياً لا نبالى بوجود الشىء أو عدم وجوده ، بينما يضيع تأثير الأسطورة فى حالة عدم الإيمان بحقيقة أحداثها .

وقورنت الأسطورة والأفكار السحرية المتصلة بها فى بعض النظريات بالعلم . وقيل إن الأسطورة والسحر يرميان إلى نفس غاية العلم ، برغم ما يبدو فيها من وهم وابتعاد عن الحقيقة . ولكن كاسيرر يلاحظ اختلافاً هاماً بين مفهوم كل من الأسطورة والعلم . فنحن عندما نفسر الطبيعة علمياً أو تجريبياً ، نعتقد فى وجود روابط ثابتة بين جوانبها المختلفة تتبع قاعدة عامة . أما الطبيعة بمعناها الأسطورى ، فتبدو عالماً دراميا يتألف من قوى وأفعال متصارعة . والأشياء لا تبدو فى هذه الحالة ساكنة أو ميتة ، بل تبدو حية فى حركة دائبة مستمرة . كما أنها تخضع لمشاعرنا المختلفة : من حب وبغض وأمل وخوف . وهذه الصورة جمة الاختلاف عن الصورة المثلى للعلم ، لأن أول مظهر للعلم هو قمع كل هذه المؤثرات الشخصية الذاتية . فالشكل الرمزى للأسطورة لا يتألف من رموز مجردة ، كما هو الحال فى العلم ، بل يتألف من صور مشخصة مباشرة ، كثيرة الشبه بالصور التى تظهر فى تعبيرات البدائى والطفل عن المشاعر والعواطف .

والأسطورة ليست خالية من المنطق ، كما ذهب بعض علماء الاجتماع ، كما أنها لا تمثل مرحلة سابقة للعلم ، وهو رأى قد اعتمد على التوهم بأن التفكير الأسطورى مقصور على البدائيين . والحقيقة أن المتحضرين كذلك يؤمنون أحياناً بالأساطير . ولا يلجأون إلى الأساطير والمعجزات إلا عندما تتعثر المعرفة بوساطة العلم ، وعندما يسلمون بقصور قدراتهم العقلية .

فالأسطورة إذن لم تصدر عن نفس دوافع العلم أو الفن ، كما أنها ليست مفككة أو خالية من المنطق أو المعنى . فهى لا تتبع نفس منطق العلم ، بل تتبع منطقاً آخر مستمداً من الإيمان بوحدة الوجود وبوحدة الشعور . فمن يؤمن بالأساطير وبالسحر ، لا يتصور حدوداً بين الأشياء مماثلة لحدود العلم ، ولا يعترف بوجود اختلاف بين المواد والعناصر كما هو الحال فى العلم . فكل شىء أو عنصر سيبدو فى نظره قابلا للتحول إلى شىء آخر أو عنصر آخر . فاذا كنا فى العلم نلجأ إلى تجزئة الأشياء اتباعاً لنظرة عملية ونظرية ، فإننا فى الأساطير والسحر نعكس هذه النظرة ، ونرى بينها وحدة تعاطفية لا تربط

بين الأحياء فقط ، بل تربط بينهم وبين الأموات . ومن هنا جاءت عبادة الأسلاف وعبادة أرواح الموتى وأشباحهم .

وينتقل كاسيرر بعد أن عرف الأسطورة بأنها شكل رمزي يمثل الإيمان بوحدة الحياة والمشاعر ، إلى الكلام عن الدين ، الذى اعتقد فى بعض الأحيان أنه مماثل للتفكير الأسطوري والسحرى . والحقيقة أن الدين قد امتزج بالأساطير فى بعض الأحيان ، إلا أن هذا لا يدل على أن الدين والأسطورة شيء واحد كما رأى بعض المفكرين ، وعلى الأخص من يؤمن منهم بأن الاثنين قد انبعثا من شعور الإنسان بتبعيته وعجزه ، أمثال شلا يرماخر وفريزر . فالقول بأن الدين — أو السحر أو أى تفكير أسطورى — قد نبع من تبعيتنا وعجزنا لا يمثل الحقيقة تمثيلا دقيقاً . فلعل الاعتقاد فى السحر من دلائل ثقة الإنسان بنفسه ، كما أن كل سحر يعتمد على فكرة إمكان التأثير فى الطبيعة . فكما ذهب مالينوفسكى نحن لا نقدم على السحر إلا فى حالة الإقدام على أعمال خطرة لأن السحر يساعد على تركيز كل الجهود .

ويرفض كاسيرر كذلك الرأى الذى ذهب إلى القول بأن الدين يمثل مرحلة أرقى من التفكير السحرى والأسطورى . فمن يرون السحر مماثلا للعلم — باعتبار الاثنين يبحثان عن علة الأشياء — قد يتصورون أننا نلجأ إلى الدين عندما نخفق — باتباع السحر — فى إدراك علة الأشياء ، فنتخيل وجود قوى خفية تتحكم فى الأشياء لا تؤثر فيها أفعالنا السحرية .

ولكن الدين فى رأى كاسيرر ينبع من غاية مختلفة عن غاية السحر . فاذا كان السحر قد نبع من الشعور بوحدة الحياة — وهو اعتقاد لا يستطيع الدين القضاء عليه — فان الدين بمعناه الحق قد انبعث من شعور آخر ، هو الشعور بالفردية وبالمسئولية الأخلاقية ، لأن أهم ما جاء فى الأديان ، وعلى الأخص فى صورتها الخالصة التى لا تشوبها شوائب سحرية أو أسطورية ، هو تقرير حرية الإنسان ومسئوليته عن مصيره . إذ بيده الاختيار بين الخير والشر ، ومن ثم جاءت مسئوليته عن اختياره . وأصبحت الرابطة بين الناس نتيجة للدين رابطة أحرار ، ولم تعد تعتمد على المشاعر البدائية لروابط السحر التعاطفية . ولم يعد الإنسان كائناً سلبياً منفعلا ؛ بل أصبح مسئولا عن أفعاله وتصرفاته .

والشعور الدينى ليس وقفاً على الشعوب المتحضرة وحدها ، كما تزعم بعض النظريات . ففى كل مجتمع مهما كان بدائيـــاً نرى فكرة « التحريم » taboo التى تعد نواة لأية عقيدة دينية باعتبارها تتضمن توجيه السلوك الإنسانى تجاه مسائل الخير والشر ؛ كما نرى عندها كذلك ما يدل على الإيمان بالسحر ، أى الإيمان بوحدة المشاعر ووحدة الحياة . ومن المستطاع قيام هذين الجانبين سوياً بغير تعارض .

اللغـة

واللغة هى الشكل الرمزى التـــالى الذى تكلم عنه كاسيرر بعد أن انتهى من كلامه عن الأسطورة . ويرجع هذا إلى وجود قرابة بين الموضوعين : ففى المراحل الأولى من الحضارة الإنسانية توثقت الصلة بين الأسطورة واللغة إلى حد تعذر فصل الواحدة عن الأخرى . إذ كانت اللغة فى أول عهدها مجازية تكاد تبدو كأنها أسطورة هى الأخرى .

على أن مثل هذه اللغة برغم عدم وجود مجردات فيها وبرغم شدة خضوعها للتفكير الأسطورى ، قد تميزت بميزة هامة وهى موضوعيتها . فقد سبقتها بغير شك أشكال أخرى من الإفصاحات التى لا يصح تسميتها باللغة لخلوها من الموضوعية ، يمكن مقارنتها بصيحات الطفل عند الضيق والألم والجوع والفزع ، أو صيحاته التى ينادى بها أمه أو مربيته . وظن البدائى

أن لهذه الصيحات صدى لدى سائر كائنات الطبيعة ، وبذا ظهرت كلمات السحر التى استعملها الإنسان فى التأثير على الطبيعة والتى اعتمدت — كما رأينا — على إيمانه بوجود وحدة فى الحياة والطبيعة .

ويمكن أن تعزى إلى هذه الصلة القديمة بين الأساطير واللغة النظريات التى ظهرت فى اليونان على الأخص وجعلت الأسماء منتزعة من طبيعة الأشياء والتى رأت الصلة بين الكلمة أو الرمز وبين الشىء ذاته صلة طبيعية وليست إسمية أو تقليدية . مثل هذه النظريات لا تفسر فى الحقيقة غير كلمات السحر التى سرعان ما تزعزعت ثقة الإنسان بها عندما أحس بأن الأشياء الطبيعية لم تعد تتأثر بكلماته ، وأنه كان واهماً عندما تخيل ذلك . ومنذ ذلك العهد بدأت نظرة جديدة للصلة بين اللغة والواقع . فلم تعد للكلمات دلالات خفية ولم يعد لها أثر سحرى أو غيبى . فهى لا تغير طبيعة الأشياء أو ترغم الآلهة على اتباع أمر معين . وبذا تضاءلت أهمية الكلمة من ناحيتها الطبيعية وأفسحت الطريق أمام أهميتها من الناحية المنطقية .

ومن الواجب أن نلاحظ أن كلمة منطقى (Logical) مأخوذة عن كلمة Logos اليونانية . وعلى هذا تغيرت نظرة اليونانيين إلى أصل الكلمات وأصبحت الفكر بعد أن كانت الطبيعة . ألم يقل هيراقليطس :لا تستمع لى ، بل استمع إلى الكلمة واعترف أن أصل الأشياء واحد .

وهكذا انتقل الفكر اليونانى من الفلسفة القائمة على الطبيعة التى عرفت أيام الطبيعيين إلى الفلسفة القائمة على اللغة والتى ما زالت قائمة حتى الآن .

وازدادت أهمية اللغة بعد اكتشاف صلتها بالفكر والمنطق ، كما أنها اتجهت اتجاهاً جديداً بعد أن أرجعها السفسطائيون إلى الإنسان تبعاً لقول بروتاجوراس : « الإنسان مقياس كل شىء » . وازداد الإعتماد عليها فى أثينا فى القرن الخامس فى غايات عملية . إذ أصبحت أهم سلاح فى الصراع السياسى . وظهر لهذا السبب علم البلاغة . ولم تعد مهمة اللغة هى وصف الأشياء أو نقل الأفكار والمعانى فحسب ، بل إثارة المشاعر ، وحث الناس على اتباع رأى معين كذلك .

فى هذا العرض السريع . ناقش كاسيرر نظريات المدارس المختلفة التى بحثت فى أصل الكلمات من النواحى البيولوجية والطبيعية والميتافزيقية والبراجماتية . إلا أن الموقف قد تغير بعد ذلك فى القرن التاسع عشر عندما ظهرت نظرة جديدة تبين أن اللغة لن تكتشف اعتماداً على التحليل أو البحث عن أصل كل كلمة بمفردها ، إذ ينبغى أن يتجه البحث إلى العبارات التى تجمع بين الكلمات المختلفة . وهذه النزعة قد تأثرت باتجاه مماثل فى أبحاث الطبيعة . فبعد أن كانت الطبيعة الكلاسيكية تبحث عن قوانينها وقواعدها بالرجوع إلى الذرات أو أى نقط مادية ، ظهرت نظريات جديدة لا تقر الاعتقاد فى وجود الكترون منعزل ، أو فى إمكان تحليل أى مجال كهرمغناطيسى . وحدث شىء مماثل فى البيولوجيا أيضاً .

وظهر اتجاه آخر يرمى إلى ضرورة التفرقة عند بحث هـذا الموضوع بين اللغة La langue والحديث La parole . فاللغة تعتمد على قواعد ، أما الحديث فأمر شخصى عارض،ولكل فرد طريقته فى الحديث . وترتب على مثل هذا الرأى إزدياد الاهتمام بالنحو وعلم الصوتيات والسيمية (علم المعانى) ، ونشطت الدراسات اللغوية المقارنة بعد معرفة عدة لغات لم تكن معروفة من قبل . ولكن كل هذه الدراسات لم تهتد فى آخر المطاف إلى أساس صوتى أو سيمى واحد للغة . إذ اتضح أن لكل لغةشكلا مستقلا عن اللغات الأخرى . وعلى سبيل المثال برغم اشتقاق عدة لغات من اللغـة اللاتينية ، إلا أن هناك اختلافاً بين هذه اللغات المختلفة فى تصورها لتركيب الجمل بحيث يتعذر تحديد مفهوم واحد للفعل أو الفاعل أو الصفة فى كل هذه اللغات ،

كما يتعذر الاهتداء إلى نحو عام grammaire générale et raisonné كما رأى بعض المتفائلين .

وبعد أن استعرض كاسيرر مشكلة البحث في أصل اللغة وناقش أهم النتائج التي توصلت إليها المدارس المختلفة ، رأى أن النظرة الطبيعية كانت سبب أكثر الأخطاء التي ظهرت في الماضي عند تفسير أصل اللغة . إذ أن أكثر المذاهب — برغم رفض بعضها لجوهر هذه الفكرة — ما زالت تعتقد أن مهمة اللغة هي نقل أو محاكاة الأشياء الطبيعية أو النظام القائم بينها . ولهذا افتعلت وحدة في اللغة مماثلة لوحدة الطبيعة . على أن حكمنا على اللغة سيتغير حتماً إذا نسبنا للغةمهمة خلاقة وبناءة بدلاً من مهمتها القائمة على المحاكاة . وفي هذه الحالة ستتجه دراستنا إلى دراسة عملية تكون اللغة ذاتها بدلاً من تحليل أجزائها . فإن نمو العقل والروح مرتبط بنمو اللغة كما تدلنا دراساتنا لسيكلوجية الأطفال . فالطفل لا يعتمد عند تعلمه الكلام على مجرد تلقينه مجموعة كبيرة من المفردات . ولو حدث هذا لكان التعلم آلياً . إذ أثبت علماء سيكلوجية الأطفال أن نهم الطفل المستمر في البحث عن الكلمات لا يؤيد ذلك . فالطفل يرمى عندتسمية الأشياء إلى تحديد تصورها في ذهنه وإلى التوافق مع العالم الموضوعي . ومن هنا يستطيع تثبيت أقدامه في العالم ، لأن الكلمات تماثل عكاز الأعمى .

ويعزز كاسيرر مثاله بمثال آخر هو تعلم اللغات الأجنبية ويشبهه بالرحلة في بلد غريب . وكما لا يوجد تماثل بين بلدين فلا تماثل كذلك بين لغتين . فكلمات كل لغة مستمدة من تجارب فردية مختلفة ، اختار فيها الناس أسماء الأشياء بحرية تامة . فعلى سبيل المثـــال الكلمتان الدالتان على القمر في اللغتين اللاتينية واليونانية — برغم دلالتهما على نفس الشيء — فإنهما لا يدلان على نفس الغاية أو نفس التصور . فالكلمة اليونانية تدل على دور القمر في قياس الزمن ، والكلمة اللاتينية تعني البريق أو الصفاء .

ويخلص كاسيرر بعد انتهائه من الكلام عن اللغة إلى نتيجة مستخلصة من تاريخها ، وهي انسام الكلمات في اللغات المختلفة في بدء عهدها بطابعها المشخص الجزئي كما يظهر من كثرة الكلمات الدالة على « الجمل » في اللغة العربية، على سبيل المثال . ويتجه التقدم في اللغة إلى تصفية الكلمات المشخصة المرادفة وإحلال كلمات كلية مجردة بدلاً منها . وهذا الإجراء يتحقق ببطء في اللغات الإنسانية ، إلا أن كل تقدم في هذا السبيل يؤدي إلى تقدم إدراكنا للعالم وإلى زيادة تنظيم مدركاتنا له .

الفن

والفصل المخصص بعد ذلك للكلام عن الفن قد يعد من أفضل أجزاء الكتاب وأوفاها . فمن خلال عرضه للقضايا الأساسية في الفن مثل : تحديد معنى الجميل ودور المحاكاة في الفن ، ودور الخيال ، وغاية الفن وهل هي اللذة أم تنفيس المشاعر . وأثناء مناقشته مذاهب الإستاطيقا المختلفة من كلاسيكية ورومانتكية وواقعية وسيكلوجية في استقصاء رائع وعرض مركز مستوف ، قدم لنا نظريته في الفن وذكر أن الفن مثل كل الأشكال الرمزية ليس مجرد صورة مستنسخة من واقع معطى . فهو أحد الوسائل التي تساعد في الحصول على نظرة موضوعية لأشكال الحياة الإنسانية أي أنه ليس محاكاة للواقع ، بل اكتشافاً له .

والطبيعة كما تظهر في الفن شيء آخر مختلف عن مظهرها في العلم ، لأن تصوراتنا العلمية للطبيعة قد جاءت نتيجة لتصنيف مدركاتنا الحسية تحت مقولات عامة جعلت لها معنى موضوعياً وهو تصنيف يرمى إلى التجريد والتبسيط . أما العمل الفني فيتجه اتجاهاً آخر . لأن الفن يمثل الواقع في صورة مركزة . والعالم يبحث عن أية خاصية جوهرية للشيء تفسر جميع خصائصه العرضية ، ولكن الفنان لا يلجأ إلى مثل هذا السبيل ،

لأنه لا يقصد البحث فى خصائص الأشياء وعللها ، بل هو يرمى إلى تقدم حدوس لأشكال الأشياء . وهذه الحدوس ليست مجرد صور مكررة للأشياء ، لأن الفنان يهدف إلى اكتشاف أشكال الطبيعة كما يحاول العـالم اكتشاف الوقائع والقوانين الطبيعية . ولقد تنبه إلى غاية الفن الكثير من الفنانين . فليوناردو دافنشى عندما حدد غاية التصوير والنحت ذكر أن الفنانين هم الذين يعلمون الناس كيف يرون الأشكال الحقة للأشياء ، لأن معرفة الأشكال الخالصة ليست فطرية . فقد نرى الشيء جملة مرات بغير انتباه إلى شكله . والفن هو الذى يتولى هذه المهمة ، لأننا نحيا فى عالم أشكال خالصة .

والفن يعوضنا عما نفقده فى العلم ، لأن أشكال الأشياء تبدو فى تصورات العلم وكأنها صيغ مبسطة . فمثلا قانون نيوتن للجاذبية يهدف إلى تفسير بناء العالم المادى ، والإحاطة بجوانبه كلها . ولكننا عندما ننظر بعين الفن إلى الأشياء التى بسطها لنا العلم يتضح لنا أن القاعدة العلمية المبسطة المعممة وهم كبير . إذ تفوق جوانب الأشياء الحصر ، وتختلف من لحظة لأخرى . لهذا قد يرسم فنانان موضوعاً واحداً ، ولكن العمليين الفنيين اللذين يترتبان على ذلك يختلفان تمام الاختلاف عن مدركاتنا الحسية لها ، لأن التجربة الاستاطيقية حافلة بإمكانية لانهائية . والفنان قادر اعتماداً على خياله على إظهار أشكال الأشياء وتجسيمها فى صورتها الحقة بحيث نستطيع أن نراها وأن نتعرف إليها .

وكما يطلعنا المصورون والنحاتون على أشكال الأشياء الخارجية يطلعنا الشعراء الدراميون على أشكال حياتنا الباطنية . فالدراما تكشف عن أعماق وأبعاد جديدة فى الحياة . ونحن جميعاً نشعر بقوى الحياة ومحركاتها فى صورة مبهمة غامضة إلا أنها تظهر لنا بفضل الفن الدرامى فى صورة جلية ، فيزداد شعورنا بها عمقاً . فهى تظهر لنا فى ترددها بين البهجة والأسى وبين الأمل والخوف وبين النشوة واليأس . وبهذا تتأثر عواطفنا وتتخذ شكلا إستاطيقياً ، أى تتحول إلى حالة فعالة وحرة . وبذا نشعر مثل الفنان مبتدع الدراما بأننا أصبحنا قادرين على الهيمنة على مشاعرنا وتوجيهها وفق إرادتنا . وفى هذا الكلام تفسير جديد لمعنى التطهير catharasis الذى ذكره أرسطو .

ويفرق كاسيرر بين معنى الجمال فى الطبيعة ومعناه فى الفن . فالجمال كما قال هيوم من قبل : ليس من خصائص الأشياء بل هو من صنع العقل الذى يتأملها . والفنان لا يرى الأشياء أو يتقبلها بطريقة سلبية . إن له عينين بناءتين قادرتين على اكتشاف أشكال الأشياء التى لن تفصح عن نفسها إلا فى حالة مثل هذه الرؤية . ولهذا اعتقد كروتشه أننا إذا وصفنا مشهداً طبيعياً بالجمال كان كلامنا مجرد بلاغة ، لأن الطبيعة خرساء ولن تنطق إلا إذا فك الفنان عقدة لسانها .

ويؤكد كاسيرر هذا الكلام بقوله إن الجمال الطبيعى فى أى مشهد ليس مماثلا لجماله الإستاطيقى كما نصادفه فى لوحات أساطين الفن . ولعلنا نشعر بذلك عندما نتنزه وسط الحقول ونحس بسحرها وتنوع مشاهدها وألوانها وبشذى عطرها . إلا أن بعضنا قد يمر أحياناً فى تجربة مختلفة . إذ يرى هذا المشهد بدلا من ذلك بعين الفنان ، فيتراءى له فى صورة أخرى . وهكذا يكون الفنان قد انتقل من عالم الأشياء الحية إلى عالم الأشكال الحية . فلا يرى فى الأشياء إلا قوامها وتوافق ألوانها أو تباينها ، وما فيها من توزيع للظل والضوء .

التاريخ

وانتقل كاسيرر بعد ذلك إلى الكلام عن التاريخ . وقيمته مماثلة فى نظره لقيمة الشعر فى تعريفنا بأنفسنا . وكاسيرر يتبع الفكرة المثالية الألمانية التى تفرق بين الوقائع الطبيعية والوقائع التاريخية . فالوقائع الطبيعية

تكتشف بوساطة المشاهدة والتجربة . وكل ظاهرة لا يمكن وصفها أو قياسها والتعبير عنها بلغة رياضية لا يصح اعتبارها طبيعية ، ومن ثم تتعذر معرفتها بنفس الطريقة المتبعة فى معرفة الوقائع الطبيعية ، لأنها غير موجودة فى التجربة ولا يمكن مشاهدتها . ووقائع التاريخ لن تجيبنا إجابة مباشرة عن أسئلتنا كما هو الحال فى الطبيعة ، كما أن الوثائق التاريخية لا تطلعنا على الفور على أية أحداث أو وقائع . وكل ما نستطيع الحصول عليه بعد التنقيب فى هذه الوثائق هو مجرد رموز لها دلالة . ومن هنـا أصبحت مهمة المؤرخ هى تفسير هذه الرموز وإعادة تكوين الوقائع التاريخية مثالياً .

هذا الكلام لا يعنى انعدام الصلة بين منهج البحث فى التاريخ ومنهجه فى الطبيعة . فالمؤرخ فى أول مراحل بحثه يتشابه مع العالم الطبيعى فى طرق استدلاله واستقرائه وفى بحثه عن العلل . فهو يتبع نفس القوانين العامة للفكر كأى عالم طبيعى أو بيولوجى .

ويناقش كاسيرر أوجه الاختلاف بين التاريخ والعلم كما ذكرتها بعض النظريات الألمانية ويرى أنه لا يصح إرجاع الاختلاف بين موضوع التاريخ وموضوع العلم إلى انتماء الوقائع التاريخية للماضى . فالعلم كذلك يبحث فى وقائع من الماضى . والأمثلة الدالة على ذلك موجودة فى علم الفلك والجيولوجيا وغيرهما . كما أن الاختلاف بين قضايا التاريخ وقضايا العلم ليس اختلافاً بين قضايا فردية وأخرى كلية ، أى أن التاريخ يبحث عن الوقائع الفردية والجزئية ، بينما يرمى العلم إلى الاهتداء إلى قوانين عامة وكلية ، لأن أى حكم فى التاريخ أو العلم على حد سواء يتضمن العنصرين : الجزئى والكلى ، كما أن الفكر كلى على الدوام .

أما الاختلاف الحقيقى بين التاريخ والطبيعة الذى أقره كاسيرر ، فيمكن ملاحظته إذا قارنا بين علمين يبحثان فى الماضى هما الجيولوجيا والتاريخ . فالجيولوجيا تكتفى باعادة تكوين الوقائع من الناحية التجريبية . أما التاريخ فأنه لا يقف عند جمع الوقائع وإعادة تكوينها ، لأن وثائقه ليست مجرد مخلفات ميتة من الماضى ، كما هو الحال فى الجيولوجيا ، بل هى رسائل حية من الماضى . والمؤرخ مطالب بأن يجعلنا نفهمها ؛ فهو مطالب باعادة تكوين الوقائع فى أشكال رمزية ، إذ أن التاريخ هو محاولة التأليف بين كل المتناثرات التى بقت لنا من الماضى ،وتنظيمها بحيث تتخذ شكلا جديداً . على أن غاية المؤرخ ليست مجرد ترتيب الوقائع التاريخية بل فهم الحياة الإنسانية ؛ فنحن فى التاريخ نعتبر كل الآثار التى تركها الإنسان رموزاً مستمدة من حياته ؛ ولهذا ينبغى التأليف بينها حتى تظهر فى حالتها الأصلية ؛ فبغير ذلك لن نستطيع فهم الحياة التى تمثلها أو الشعور بهـا .

والمعرفة التاريخية إجابة مستمدة من وقائع الماضى عن أسئلة قد أملتها مشكلاتنا فى الحاضر وحاجاتنا الأخلاقية والاجتماعية فيه . ومن ثم تدعو الحاجة إلى إعادة تفسير هذه الوقائع باستمرار ؛ فعلينا أن نداوم على مراجعة أحكامنا التاريخية . فافلاطون مثلا قد بدا فى صور مختلفة فى نظر الإفلاطونية الجديدة والمسيحية والمذهب العقلى وعند كانط ؛

وفى المعرفة التاريخية ، لا يكتفى باعادة إنشاء الواقعة ذاتها ، ودراسة الأفعال التى تحققت فى الماضى . إذ علينا فهم من قاموا بهذه الأفعال ذاتها ؛ فالمؤرخ يعمل على استحضار شخصيات التاريخ بحيث تبدو حية أمامه بمشاعرها وعواطفها وآمالها وأمانيها . ولتحقيق ذلك يقوم بانتقاء الأحداث ذات الدلالة التى تكشف أعماق الشخصية التاريخية .

ويضرب كاسيرر مثلا لتوضيح فكرته بأننا عند دراسة شيشرون لن نكتفى بالاطلاع على خطبه أو كتاباته الفلسفية ، إذ علينا قراءة رسائله إلى إبنته توليا وأصدقائه الحميمين ، كما أن علينا تحليل أسلوبه الأدبى

وهكذا يتضح أن المؤرخ يتصف بقدرته الفنية إلى جانب خاصيته العلمية . فلعل فهم الإنسان عند كاسيرر يعتمد على الفن والتاريخ وما بينهما من أثر متبادل ، أكثر من اعتماده على أى علم آخر . فهو يرى أن تجارب علم النفس أو الإحصاءات المختلفة التى تلجأ إليها أحياناً بعض العلوم التى أسمت نفسها بالإنسانية لن تدلنا فى النهاية إلا عن الإنسان العادى average الذى نصادف صوراً متكررة منه فى حياتنا اليومية . ولكننا فى التاريخ والفن نصادف شيئاً أعمق من ذلك بكثير وراء بعض المظاهر التى تتشابه مع مظهر إنسان الحياة اليومية . إننا نرى ملامح الإنسان الحقيقى وقد بدت فى صورة مكبرة واضحة بفضل عبقريات كبار المؤرخين والشعراء والروائيين :

العلم

وخصص كاسيرر آخر فصول الكتاب للعلم . وهو فصل مقتضب بالقياس إلى باقى الفصول . وقد يرجع هذا إلى إفاضة كاسيرر فى الكلام عن العلم فى كتب أخرى مثل الجزء الثالث من كتابه « فلسفة الأشكال الرمزية » وكتابه عن نظرية النسبية لأينشتين Zur Einstein 'schen Relativitäts theorie (١٩٢١) وكتابه عن الحتمية واللاحتمية فى الطبيعة الحديثة Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik.

والعلم هو آخر خطوة فى تقدم العقل الإنسانى : وقد يعد أعظم ما يمثل آخر مرحلة من مراحل الحضارة الإنسانية ، إذ لم يظهر إلا فى أيام اليونانيين . وربما حدث خلاف حول النتائج التى يحققها العلم ، أو حول بعض القواعد العلمية ، إلا أن الجميع يسلمون بأهميته وقيمته فى حياة الإنسان .

والعلم هو عالم الأشكال الرمزية المحددة الدالة على الصلات بين الأشياء ، بعد تبسيطها بحيث تصلح لغايات التأمل والتجربة والمعرفة . هذه الصورة الراسخة للعلم هى التى دعت اليونانيين إلى اشتقاق كلمة إبستمولوجيا بمعنى المعرفة من كلمة episteme الدالة على الثبات والرسوخ .

والصورة الأولى للعلم شديدة التعقيد مختلطة بالأساطير كما هو الحال فى التنجيم الذى سبق الفلك وفى الخيمياء أو الكيمياء القديمة . ولم يتقدم العلم إلا بعد ظهور معيار جديد للحقيقة عندما أدرك الإنسان أنه لن يهتدى إلى هذه الحقيقة إذا اكتفى بتجاربه المباشرة أو وقائعه التى يستطيع مشاهدتها ، أو إذا صنف الأشياء تصنيفاً مطابقاً لتصنيفات اللغة :

وبدأ التقدم العلمى الحق بمجرد اهتداء الإنسان إلى نظم جديدة فى تصنيف مادة العلم ، وبعد اختراع مصطلحات جـديدة للتعبير عن تصورات العلم . وكانت أعظم خطوة ساعدت على تحقيق ذلك هى استخدام الأعداد فى تصنيف مادة العلم ، واكتشاف لغة تعتمد على الأعداد . وكان الربط بين طبقة الصوت وطول الوتر الرنان بوساطة فيثاغورس من أهم الخطوات التى حققها الإنسان فى سبيل تقدم العلم . إذ فتحت الطريق أمام عالم رمزى جديد ، هو عالم الأعداد التى تعبر عن الأشياء وعن صلاتها بعضها ببعض . وبمضى الزمن أدركت قيمة الأعداد فى المعرفة الإنسانيـة الموضوعية . إذ اتضح أن رمزية الأعداد ذات طابع منطقى مختلف عن رمزية اللغة العادية . فالأعداد تتميز بسهولة ترتيبها وتصنيفها بعكس رموز اللغة التى يتعذر تصنيفها . فطوراً تتداخل معانيها ، وطوراً آخر تبدو منفصلة إلى حد يجعل الربط بينها أمراً شاقاً :

وكانت أعظم خطوة فى سبيل تقدم العلم هى اعتبار لغته الرمزية لغة منفصلة عن الأشياء المشخصة . وهكذا استطاع الخيال الإنسانى أن يتصور رموزاً جديدة مثل الكسور والجذور والأعداد اللامتناهية استفاد الإنسان

منها فائدة طائلة فى توضيح صلات الأشياء بعضها ببعض وفى اكتشاف قوانين ترابطها .

وأوضح مظهر لتقدم الإنسان فى استخدام اللغة الرمزية المستقلة عن الواقع نلاحظه فى الطبيعة ، خاصة إذا قارنا بين تصوراتنا وتصور اليونانيين لها ، فقد خضع ديموقريطس عند تصوره لعالمه الذرى لعالم تجربتنا الحسية . فكانت صورة الذرة عنده مماثلة للماكروكوزم . وبدا اختلاف الذرات فى نظره من ناحية شكلها وحجمها وتنظيم أجزائها ، أى أن الصلات القائمة بينها صلات مادية . واختفى كل هذا فى نظرتنا الحديثة إلى الذرة ، فلم يعد العلم يتكلم لغة البداهة بل أصبح يتكلم لغة فيثاغورس ، وحلت رمزية الأعداد محل رمزية اللغة العادية :

وتعرض الكيمياء مثلا آخر لما حدث من تحول فى لغة العلم . ففى الماضى اعتمد علم الخيمياء (الكيمياء القديمة) اعتماداً تاماً على المشاهدة ، وجمعت مادة ضخمة ، بدونها ما كان التقدم العلمي ليتحقق . إلا أن الشكل الذى نظمت فيه هذه المادة العلمية لم يكن مناسباً على الإطلاق . فلم يكن عالم الخيمياء قديماً قادراً على وصف مشاهداته إلا باستخدام لغة شبيهة بالأساطير مليئة بالمصطلحات الغامضة البعيدة عن الدقة . فكان كلامه نوعاً من المجاز ولم يكن كلاماً علمياً بمعنى الكلمة . وتغيرت النظرة تغيراً واضحاً فى القرن السابع عشر ثم فى نهاية القرن الثامن عشر عندما بدأت الكيمياء تتكلم بفضل لافوازيه لغة الكم مما ساعد على تحقيق أهم خطوة فى تاريخ علم الكيمياء وهى ترتيب العناصر ترتيباً عددياً .

والأمر بالمثل فى تاريخ البيولوجيا . ففى البداية كان يعتمد على التصنيف مثل باقى العلوم الطبيعية باستخدام كلمات مأخوذة من لغتنا العادية إلا أنه بعد ذلك قد اضطر إلى استخدام لغة رمزية أخرى ، تساعد على تنظيم المشاهدات فى نسق محكم متماسك يسهل تفسير البيانات تفسيرا علميا صحيحاً .

من هذا يتضح أن لغة الأعداد هى أوفق لغة كلية عرفها البشر :

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الرياضة أو لغة الأعداد البحتة ، لاحظنا أن أهم خطوة فى تاريخها الحديث هى اعتبار رموزها دالة على الصلات بين الأشياء وليس على الأشياء ذاتها . ففى البداية كانت لغة الرياضة مثل سائر اللغات الأخرى محاطة بجو من الأساطير والسحر ، فقد نظر القدامى إلى بعض الأعداد نظرة عبادة وتقديس . وبعد ذلك اعتبر أفلاطون الأعداد مركز العالم العقلى، أى اعتبرها مفتاحاً لكل حقيقة وفكر . ووصف أفلاطون العالم المثالى فى أواخر حياته اعتماداً على أعداد بحته . وبدت الرياضة فى نظره ممثلة للعالم الذى يربط عالم الحس بعالم ما فوق الحس . وتغيرت النظرة بعدذلك إلى الأعداد ، ولم تعد رموزاً للأشياء ، بل للروابط التى تربط هذه الأشياء . وعالم الرموز الرياضية ليس مستخلصاً من أبحاث التجربة بل هو سابق لكل تجربة . لهذا اعتمد اينشتين فى نظرية النسبية على هندسة ريمان التى لم تبد فى نظر صاحبها أكثر من احتمال منطقى .

وكان لتصور استقلال اللغة الرمزية عن الأشياء نتائج بعيدة الأثر على الفكر الإنسانى . فقد أطلقت العنان للفكر والخيال بحيث أصبح حراً فى إدراك كل إمكانياته ، كما كان سبباً فى تغير النظرة الميتافزيقية إلى صلات الأشياء الطبيعية . فلم نعد نراها خاضعة لأية حتمية . واضطرار العالم إلى الرجوع للوقائع لم يعد يعنى خضوعه الكامل لها كما كان الحال فى الماضى . فالعالم ليس مجرد جامع وقائع مثلما نظر إليه فيما مضى . إنه يقوم بعمل بناء خلاق يمثل قمة قدراته الإنسانية وفاعليته التى تميزه عن سائر الكائنات . ففى اللغة والدين والفن والعلم يصنع الإنسان عالمه ، أو عالمه الرمزى الذى يمكنه من فهم تجربته الإنسانية وتفسيرها والإفصاح عنها وتنظيمها والتأليف بين متناثراتها وتحويلها إلى شىء كلى عالمى .

نموذج من الكتاب :

فى الفن

.... العلم يزودنا بنظام للأفكار ، والأخلاق تنظم أفعالنا . والفن يجعلنا ندرك نظام المرئيات والملموسات والمسموعات . ولم تدرك النظريات الاستاطيقية هذه الاختلافات الأساسية أو تتحقق منها ملياً إلا بعد لأى . على أننا إذا قمنا بمجرد تحليل لتجربتنا المباشرة للعمل الفنى بدلا من أن نبحث عن نظرية ميتافزيقية فى الجمال، لن نخفق إطلاقاً فى الاهتداء إلى ذلك . والفن يمكن أن يعرف بأنه لغة رمزية . إلا أن هذا التعريف يساعدنا فقط على إدراك الجنس الذى ينتمى إليه الفن ، دون تعريفنا الاختلاف بينه وبين سائر الأنواع . ويبدو أن الاهتمام بالجنس قد ساد فى الاستاطيقا الحديثة إلى حد حجب الاختلاف فى النوع ، والقضاء عليه . فكروتشه يصر لا على وجود أوجه قرابة بين اللغة والفن فحسب ، بل يرى وجود تماثل تام بينهما . ووفقاً لنظرته ، تعد التفرقة بين الفعلين (اللغة والفن) أمراً تعسفياً . فان من يدرس مسائل اللغة – تبعاً لما يقوله كروتشه – سيدرس مشكلات الإستاطيقا ، والعكس بالعكس . ومع هذا فيوجد اختلاف لا يمكن الخطأ فى اكتشافه بين رموز الفن والمصطلحات اللغوية فى الحديث العادى أو الكتابة . فليس هناك أى اتفاق بين اللغة والفن من حيث الطابع أو الغاية . فهما لا يتبعان نفس السبل ، كما أنهما لا يهدفان إلى نفس الغاية .فحقاً كلاهما لا يحاكى الأشياء أو الأفعال ، إنما هما متمثلات . إلا أن المتمثلات التى تعتمد على الأشكال الحسية تختلف تمام الاختلاف عن المتمثلات التى تعتمد على تصورات أو على ألفاظ . فليس هناك تماثل على الإطلاق بين وصف مشهد بوساطة مصور أو شاعر ، ووصف الجغرافى أو الجيولوجى له . فثمة اختلاف بين عمل العالم وعمل الفنان من حيث الدافع وطريقة الوصف . .وقد يصور الجغرافى مشهداً طبيعياً مستخدماً ألواناً خصبة واضحة ؛ إلا أن ما يرغب تسجيله ليس رؤياه للمشهد ، بل تصوره التجريبى . ولكى يحقق هذه الغاية ، فإنه يقارن شكله بالأشكال الأخرى . فعليه أن يهتدى اعتماداً على المشاهدة والاستقراء إلى ملامحه المميزة . والجيولوجى يذهب أبعد من ذلك خطوة فى وصفه الذى يرتكن إلى التجربة . فهو لا يقنع بتسجيل الوقائع الطبيعية ، لأنه يرغب فى الكشف عن أصل هذه الوقائع . فهو يفرق بين الطبقات التى تتكون منها الأرض ملاحظاً اختلاف الأزمنة التى ترجع إليها كل طبقة منها ، ثم يرجع بعد ذلك إلى القواعد العلِّية العامة التى كانت سبباً فى ظهور الأرض بمثل هـــذا المظهر . وعند الفنان لا وجود لكل هذه الصلات التجريبية ، وكل هذه المقارنات بالوقائع الأخرى ، وكل هذا البحث عن الصلات العلِّية . ومن المستطاع تقسيم تصوراتنا التجريبية العادية على وجه التقريب إلى فئتين . وهى قسمة ترجع إلى غايتنا العملية أو النظرية . والفئة الأولى تعنى بفائدة الشىء والإجابة عن السؤال الخاص عما يقوم به أى شىء . والفئة الثانية تعنى بعلل الأشياء وبالإجابة عن السؤال من أين ولماذا ؟ إلا أننا نرغم بمجرد دخولنا عالم الفن على نسيان كل هذه الأسئلة . إذ نكتشف فجأة وراء طبيعة الأشياء وخصائصها ، أشكالها . وهذه الأشكال ليست مكونات ثابتة . فهى تدل على نظام متغير متحرك يكشف لنا آفاقاً جديدة فى الطبيعة . وكثيراً ما وصفها (يقصد الأشكال) حتى كبار عشاق الفن ، وكأنها مجرد شىء كمالى أو زخرف للحياة أو حلية . على أن هذا يعنى الإقلال من أهميتها الحقة ودورها الحقيقى فى الحضارة الإنسانية . ولو كانت مجرد صورة منقولة من الحياة لأصبحت قيمتها مشكوك فيها . فنحن لن نستطيع إدراك قيمة الفن الحقة ومهمته إلا إذا تصورنا له اتجاهاً خاصاً ، وإذا أدركنا

أنه يعد توجهاً جديداً لأفكارنا وخيالنا ومشاعرنا . فالفنون التشكيلية تساعد على رؤيتنا العالم الحسى فى خصبه وتعدد جوانبه . وهل كنا نستطيع أن نعرف شيئاً عن الظلال المتعددة فى مظاهر الأشياء بغير فضل عظماء المصورين والنحاتين ؟ والشعر بالمثل يكشف عن حياتنا الشخصية . فالإمكانيات اللانهائية التى ليس لدينا إلا صورة غامضة مبهمة عنها لا تظهر جلية إلا اعتماداً على الشاعر أو الروائى أو مؤلف الدراما . مثل هذا الفن لا يصح اعتباره مجرد محاكاة أو صورة مستنسخة . إنما هو مظهر حق لحياتنا الباطنية .

. . . . وفى العلم نحن نحاول تتبع الظاهرة حتى نصل إلى عللها الأولى وإلى القواعد والأسس العامة . وفى الفن نستغرق فى مظهرها المباشر ، ونستمتع بهذا المظهر إلى أقصى مدى ، بكل ما فيه من جوانب خصوبة وتنوع . ففى الفن لا نعنى باطراد القوانين ، بل بتعدد أشكال الحدوس وتنوعها . وقد يوصف الفن بأنه معرفة . إلا أن الفن معرفة ذات نوع خاص متميز : وربما أقررنا كذلك ملاحظة شافتسبرى : « بأن كل الجمال حقيقة » . إلا أن الحقيقة فى الفن ليست وصفاً نظرياً للأشياء أو تفسيراً لها . إنها بالأحرى رؤيا تعاطفية للأشياء . وهناك تباين بين هاتين النظرتين إلى الحقيقة ، غير أنهما لا تتعارضان أو تتناقضان . فبالنظر إلى أن الفن والعلم مختصان بناحيتين مختلفتين فمن ثم لن يحدث تناقض بينهما أو تداخل . فلن يحول التفسير القائم على التصور فى العلم دون إمكان تفسير الأشياء حدسياً بوساطة الفن .

كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون تأليف حاجي خليفه

بقلم
الأستاذ إبراهيم الإبياري

تمهيد

كان العصر العباسي الثالث (٣٣٤ هـ – ٤٤٧ هـ) العصر الذهبي للعلوم الإسلامية . وفيه كان فيض من التواليف ، وفي ظل هذا الفيض نشأت نظرتان :

١ – نظرة إلى العلوم تحصى فروعها وتعرف بحدود كل فرع ؛

٢ – نظرة تالية كانت امتداداً للنظرة الأولى ، تناولت التعريف بالكتب ومؤلفيها :

وكان صاحب النظرة الأولى (المدرسة الأولى) الفارابي محمد بن طرخان (٣٣٩ هـ) ، وله في ذلك كتاب « إحصاء العلوم » ؛

وكان صاحب النظرة الثانية (المدرسة الثانية) ابن النديم محمد بن إسحاق (حوالي ٤٠٠ هـ)، وكان كتابه الذي ألفه في ذلك « الفهرست »[1].

وهاتان النظرتان اللتان أملتهما النهضة التأليفية في ذاك العصر العباسي الثالث ظلتا حيتين مع العصر العباسي الرابع (٤٤٧هـ – ٦٥٦هـ) والعصر المغولي (٦٥٦ هـ – ٩٢٣ هـ) والعصر العثماني (٩٢٣ هـ – ١٢١٣ هـ) .

ولقد منيت الدولة العربية مع هذه العصور الثلاثة بأزمات ، بدأت بدخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ ، ثم بحملة الصليبيين التي شغلت الدولة العربية نحواً من قرن (٤٩٢هـ – ٥٨٢هـ) . ثم بالغزو المغولي سنة ٦٥٦ هـ الذي أتى على كثير من مظاهر الحضارة والعمران ، ثم الفتح العثماني سنة ٩٢٣ هـ ، بتعسفه وجوره .

غير أنه على الرغم من هذه الهزات المتلاحقة فقد ظلت الحياة التأليفية متصلة تتشكل في ظل هذا كله ، وكان أكثر شيء التفت الناس إليه حفظ ما بين أيديهم من مؤلفات ، يحفزهم إلى ذلك ما رأوه من عبث الغزاة والفاتحين بتلك المؤلفات إحراقاً وإغراقاً .

وكما انجذب العصر العباسي الثالث ، حين غمرت المؤلفات أسواقه، إلى وصف للعلوم كما فعل الفارابي ، وتعريف بالكتب والمؤلفين ، كما فعل ابن النديم ؛ انجذبت هذه العصور الثلاثة المتتالية : العصر العباسي الرابع والعصر المغولي والعصر العثماني ، حين غمر الخوف النفوس على هذه العلوم وهذه المؤلفات ، إلى أن تصل ما بدأ به الفارابي وابن النديم .

[1] (١) انظر مقالي عن كتاب « الفهرست » لابن النديم في هذه المجلة . (المجلد الثالث – العدد الثالث – ١٩٣ – ٢١٠)

فنجد من المدرسة الأولى فى العصر العباسى الرابع :
الوادى آشى (٤٩٦ هـ) يضع كتابيه :
١ ـ جامع الفنون . ومنه جزء بمكتبة برلين .
٢ ـ ينابيع العلوم فى الفنون السبعة : التفسير والحديث والفقه والأدب والطب والهندسة والحساب . ومنه نسختان إحداهما بمكتبة ليدن والأخرى بالمكتبة الأهلية بباريس .

ومن بعد الوادى آشى نجد القزوينى جمال الدين (٥٢٧ هـ) يضع كتابه :
٣ ـ مفيد العلوم .

ثم ابن خير البلوى (٥٥٩ هـ) يضع كتابه :
٤ ـ أنموذج العلوم . ويشمل أربعة وعشرين علماً . ومنه نسخة بمكتبة فينا .

ثم الرازى فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦ هـ) يضع كتابه :
٥ ـ حدائق الأنوار فى حقائق الأسرار . وقد أورد فيه ستين علماً .

هذا عن مدرسة الفارابى ونظرته إلى إحصاء العلوم، أما عن مدرسة ابن النديم ونظرته إلى إحصاء الكتب ، فانا نجد من آثار هذه المدرسة فى هذا العصر العباسى الرابع :
٦ ـ الفهرست لابن خير (٥٥٩ هـ) . وقد روى فيه ابن خير عن شيوخه الكتب المصنفة فى ضروب العلم وأنواع المعارف . وقد بلغ عدد ما ذكره من ذلك ١٤٠٠ كتاب .

ونستطيع أن نضم إلى هذا كتب الطبقات والتراجم ، فقد حرص مؤلفوها على ذكر كتب كل مترجم له مع ترجمته ، من ذلك :
٧ ـ تاريخ الحكماء للقفطى (٦٢٤ هـ) .
٨ ـ إنباه الرواه . له أيضاً .
٩ ـ معجم الأدباء لياقوت (٦٢٦ هـ) .

أما عن العصر المغولى فنستطيع أن نحصى له من الفن الأول :
١٠ ـ موضوعات العلوم وتعاريفها ، للبيضاوى عبدالله بن عمر (٦٨٥ هـ) .
١١ ـ أقاليم التعاليم ، للخوبى محمد بن أحمد (٦٩٣ هـ) .
١٢ ـ الأزهار الطيبة النشر ، لابن الحاج العبدرى (٧٣٧ هـ) .
١٣ ـ بيان زغل العلم والطلب ، للذهبى (٧٤٨ هـ) .
١٤ ـ إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد ، للأكفانى شمس الدين (٧٤٩ هـ) . وهو مطبوع .
١٥ ـ مقدمة ابن خلدون (٨٠٨ هـ) .
١٦ ـ مقاليد العلوم فى الحدود والرسوم ، للجرجانى على بن محمد (٨١٦ هـ) . وهو يشتمل على التعريف بواحد وعشرين علماً . ومنه نسخة بالمتحف البريطانى .
١٧ ـ تقسيم العلوم ، للجرجانى أيضاً . ومنه نسخة بالمكتب الهندى بلندن .
١٨ ـ خلاصة القواعد ورعاية المقاصد ، لابن جماعة (٨١٩ هـ) .
١٩ ـ لسان العرب فى علوم الأدب ، لأبى التقى (٨٢٨ هـ) .
٢٠ ـ أنموذج العلوم ، للفنارى محمد بن حمزة (٨٣٤ هـ) ، حصر فيه مائة علم .
٢١ ـ موضوعات العلوم ، لعبد الرحمن البسطامى (٨٥٨ هـ) ، وقد ذكر فيه نحواً من مائة علم .
٢٢ ـ المطالب الإلهية فى موضوعات العلوم ، للمولى لطف الله (٩٠٠ هـ) . ومنه نسختان إحداهما فى فينا والأخرى فى المتحف البريطانى .
٢٣ ـ مصابيح الفهوم ومفاتيح العلوم ، لابن أبى قصية (القرن التاسع الهجرى) .

٢٤ – أنموذج العلوم ، للدوانى جلال الدين محمد ابن أسعد (٩٠٧ هـ) . ومنه نسخة ببرلين وثانية بدار الكتب المصرية .

٢٥ – تعريف العلم ، للدوانى أيضاً .

٢٦ – النقاية (إتمام الدراية)، للسيوطى جلال الدين (٩١١ هـ) . تناول فيه أربعة عشر علماً .

أما عن كتب الفن الثانى فى هذا العصر المغولى ، فنستطيع أن نعد منها :

٢٧ – عيون الأنباء ، لابن أبى أصيبعة (٦٦٨ هـ)

٢٨ – وفيات الأعيان لابن خلكان (٦٨١ هـ) .

وهذا لما ذكرت لك قبل من أن أصحاب كتب الطبقات والتراجم كانوا يحصرون للمترجم له كتبه .

وحين يطل العصر العثمانى نجد هاتين النظرتين اللتين عاشتا شبه مشرقيتين ، وعاشتا شبه منفصلتين ، يشارك فيهما الروملى والأناضولى ، وتمضيان على انفصالها فى القليل ، وتندمجان فى الكثير ، فنجد :

٢٩ – اللؤلؤ النظيم ، لزكريا بن محمد (٩٢٦ هـ) .

٣٠ – مجمع ملتقط الزهور ، للقادرى الحسنى (٩٣٠ هـ) ، وهو فى وصف العلوم المختلفة .

٣١ – أنموذج الفنون ، لميرزاخان الشيرازى (٩٤٠ هـ) .

٣٢ – الرد على أنموذج العلوم الجلالية ، لغياث الدين بن منصور الشيرازى (٩٤٩ هـ) .

٣٣ – أنموذج العلوم الإسلامية واللغوية : لعيسى الصفوى (٩٥٣ هـ) .

٣٤ – مدينة العلم ، للعجمى محمد بن أحمد حافظ الدين (٩٥٧ هـ) ، وكان يعيش فى الآستانة .

٣٥ – مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، لطاش كبرى زادة (٩٦٨ هـ) . وهو من أهل بروسة .

٣٦ – الدرر المنثورة فى بيان زبن العلوم المشهورة، للشعرانى (٩٧٣ هـ) .

٣٧ – عشرة أبحاث عن عشرة علوم ، لعماد الدين الدمشقى (٩٨٦ هـ) .

٣٨ – روضة الفهوم فى نظم نقاية العلوم : لأحمد السنباطى (٩٩٠ هـ) .

٣٩ – أنموذج الفنون، للمولى محمد على (٩٩٧هـ) .

٤٠ – تذكرة أولى الألباب ، ، للأنطاكى داود ابن عمر (١٠٠٨ هـ) . وقد عرض فى المقدمة لعلوم الطب .

٤١ – معادن الجواهر ونزهة الخواطر فى علوم الأوائل والأواخر ، للعاملى (١٠٣١ هـ) .

٤٢ – عيون المسائل ، لعبد القادر بن محمد (١٠٣٣ هـ) .

٤٣ – الفوائد الخاقانية ، لأحمد خانية ، لملا زاده (١٠٣٦ هـ) . ألفه باسم السلطان أحمد خان العثمانى ؛ وجعل عدد العلوم فيه بعدد جمل اسم أحمد ، أى ٥٣ علماً .

ونجد بعد هؤلاء رجلنا الذى سنحدثك عنه « حاجى خليفه » (١٠٦٨ هـ) يضع كتابه :

٤٤ – كشف الظنون ؛ وسيأتى الكلام عنه .

ويمتد هذا الجهد فنجد فيه :

٤٥ – ترتيب العلوم : لساجقلى زاده (١١٥٤ هـ)

٤٦ – الإفهام فى الإلمام ، وهو على نهج ترتيب العلوم ، للأعلمى (١١٥٥ هـ) .

٤٧ – كشاف اصطلاح الفنون : للتهانوى محمد بن علاء (١١٥٨ هـ) .

٤٨ – رسالة فى حد العلم وتقسيمه : للأودانى محمد بن مصطفى (١١٦٨ هـ) .

٤٩ – الرسالة السنية فى العلوم الستة ، للأودانى أيضاً .

٥٠ – اللؤلؤ المنظوم فى معرفة حدود العلوم ، لمنتصر بن حسام الدين المغربى (١١٧٣ هـ) .

وهذا الجهدان لم ينتهيا مع انتهاء العصر العثمانى بل مضيا فيما بعد هذا يتضامان شيئاً ويفترقان شيئاً على نحو ما كانا عليه فى العصر العثمانى ، ومن آثار هذا العصر التالى للعصر العثمانى :

٥١ ــ كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار ، للكنتورى إعجاز حسين (١٣٠١ هـ) .

٥٢ ــ الكواكب الدرية فى نظم الضوابط العلمية . لعبد الهادى نجا الأبيارى (١٣٠٥ هـ) .

٥٣ ــ أبجد العلوم، لصديق حسن خان (١٣٠٧هـ)

٥٤ ــ مقدمات العلوم ، لمحمود بن عمر الجركسى (١٣٠٨ هـ) .

٥٥ ــ المبادئ النصرية لمشاهير العلوم الأزهرية ، لنصر الحوبحى (النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجرى) :

٥٦ ــ مبادى العلوم، لمصطفى الحكيم (١٣٤١ هـ)

ثم أصبحت فهارس المكتبات العامة تسد الجانب الإحصائى وتمس الجانب الاستقرائى ــ وأعنى الحديث عن تقسيم العلوم ــ مساً خفيفاً ، وذلك بتوزيعها الكتب على الفنون المختلفة :

ولن ننسى أن نشير هنا إلى :

٥٧ ــ كتاب بروكلمن ، الجامع لما فى المكتبات على وجه التقريب .

غير أن ثمة كتباً عنيت بالمطبوع وحده من المكتبة العربية ، وكادت تمس الجانب الاستقرائى إلى الجانب الإحصائى ، منها ما تم على أيدي المستشرقين ، مثل :

٥٨ ــ المكتبة الشرقية، للعلامة الألمانى زنكر . وفيها حصر للكتب التى طبعت إلى سنة ١٨٦٠ م .

٥٩ ــ وصف الكتب الشرقية ، للعلامة الألمانى مور ، وهو يشتمل على الكتب التى طبعت إلى سنة ١٨٩٤ م .

٦٠ ــ اكتفاء القنوع بما هو مطبوع ، لادوارد فنديك ، وهذا الكتاب يكاد يجمع بين الاستقراء والإحصاء، وقد انتهى فيه مؤلفه إلى سنة ١٨٩٧ م .

ومنها ما تم على أيدى المشارقه مثل :

٦١ ــ معجم المطبوعات العربية ، ليوسف إلياس سركيس . وقد جمع فيه الكتب المطبوعة إلى سنة ١٩١٩ م .

ولكن ثمة جهد بدأ فى ظل وزارة الثقافة عنى بإحياء هذا الجانب الاستقرائى إلى الجانب الإحصائى إحياء جديداً ، وهو :

٦٢ ــ السجل الثقافى الذى أخذ يسجل ما لكل عام من تواليف مطبوعة موزعة على علومها ، مع مقدمات دارسة لكل علم :

وهذا الجهد قد زود المكتبة العربية لا شك بمرجع هام ، وحين بدأت به مصر مدت يدها إلى البلاد العربية كى يسجل كل بلد ما عنده على هذا النحو فى سجل سنوى إحصائى استقرائى ، كى يستوى من هذه الجهود كلها للأمة العربية سجل استقرائى إحصائى جامع يكون سجلا للأمة العربية جمعاء يسجل علومها وفنونها وآدابها .

حاجى خليفة

ولقد تحدث حاجى خليفة عن نفسه حديثين يكمل أحدهما الآخر، ساق الحديث الأول فى آخر القسم الأول من كتابه « سلم الوصول إلى طبقات الفحول » ، وقد تناول فيه حياته منذ ولد إلى ما بعد سنة ١٠٣٥ هـ بقليل :

وساق الحديث الثانى الذى هو تتمة للحديث الأول فى خاتمة آخر كتاب ألفه ، وهو « ميزان الحق فى اختيار الأحق » . وكان فراغه منه فى سنة ١٠٦٧ هـ ، وهى السنة التى توفى فيها(١).

(١) وقد نقل « همر » الألمانى هذا الحديث وترجمه إلى الإلمانية فى موسوعته (ص ١ ــ ١٥) .

وبعد هذين الحديثين تجد لحاجي خليفة كلمتين جاءتا في كتابه « كشف الظنون » ، أولاهما عند كلامه على « تاريخ الجنابي »[1]، وثانيتهما عند كلامه على كتابه « تقويم التواريخ »[2].

وما بعد هذا فلا نجد ثمة ما يعول عليه لمؤرخين عاصروا « حاجي خليفة » أو لحقوا به ، فما ترجم له « المحبي » (١١١١ هـ) في كتابه « خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر » ، كما لم يترجم له « أبوالحسن الكتوي » (القرن الثالث عشر) في كتابه « الفوائد البهية في تراجم الحنفية » ، وإن كان قد ساق عنه كلمة قصيرة في تعليقاته على كتابه « الفوائد البهية » .

والذين وضعوا ذيولا للكشف حين ذكروا كتباً لحاجي خليفة لم يذكرها »و في كتابه « كشف الظنون » لم يذكروا شيئاً عن « حاجي خليفة » .

غير أنه ثمة كتاب ذكره « شرف الدين يالتقايا » الذي كان مدرساً بجامعة استنبول ، وهو الذي عني بتصحيح كتاب « الكشف » ، وهو كتاب « معيار الدول ومسبار الملل »[3]، وفي هذا الكتاب حديث عن حاجي خليفة . والجديد في هذا الكتاب — كما نقل « شرف الدين » — أن حاجي خليفة توفي فجأة عن خمسين سنة ، وهذا سيلقي ضوءاً عن السنة التي مات فيها حاجي خليفة ، كما سترى بعد .

وفي ظل هذا كله أو بعضه كانت كلمات الذين تكلموا عن حاجي خليفة من المتأخرين ، مثل :

١ — ادوارد فنديك ، في كتابه : اكتفاء القنوع بما هو مطبوع :

٢ — جرجي زيدان ، في كتابه : تاريخ آداب اللغة العربية :

(١) كشف الظنون (٢ : ١٢٤) طبعة أوربه .
(٢) المرجع السابق (٢ : ٣٨١) .
(٣) منه نسخة بمكتبة استانبول .

٣ — يوسف إلياس سركيس ، في كتابه : معجم المطبوعات العربية والمعربة .

٤ — كرلونلّينو ، في كتابه : « علم الفلك » .

وينضاف إلى هذا ما جاء في دائرة المعارف الإسلامية ، وبروكلمن .

وحين تحدث حاجي خليفة عن نفسه في حديثه ذكر أنه فعل هذا اقتداء بمن سبقوه بالحديث عن أنفسهم مثل : السيوطي ، والشعراني ، وطاشكبرى زاده في كتابه « الشقائق النعمانية » ، والإمام عبد الغافر الفارسي في كتابه « السياق » ، وياقوت الحموي في كتابه « معجم الأدباء » ، وابن الخطيب في كتابه « تاريخ غرناطة » ، والتقي الفاسي في كتابه « تاريخ مكة » ، وابن حجر في كتابه « قضاة مصر » .

وكأن حاجي خليفة كان يحس الحرج فيما ساق عن نفسه فأخذ يبرر لهذا بحديث من سبقوه عن أنفسهم . وما نظن من سبقوه وجدوا هذا الحرج ، بل أتوه واجباً يؤدونه عن أنفسهم كما أدوه عن الناس ، ما دام حديثهم لا يعرض غير ما كان ، وإنا لنراه واجب كل حي يدخل إلى الحياة دخولا مرموقاً ، إذ فيه توفير لعناء كثير على المؤرخين .

ورجلنا، كما عرف نفسه،هو: مصطفى بن عبدالله القسطنطيني المولد والمنشأ ، الحنفي المذهب ، الإشراقي المشرب ، الشهير بين علماء البلد بكاتب جلبي ، وبين أهل الديوان بحاجي خليفة .

ويذكر « نلينو » أن سبب تلقيبه بحاجي خليفة كان على إثر توليته منصب « باش محاسبه ده إيكنجي خليفة » ، أي وكيل ثان في مكتب عموم الحسابات العسكرية ، سنة ١٠٥٨ هـ[1].

ويقول جرجي زيدان : ولقب خليفة منذ كان معاوناً أو وكيلا في مصلحة المؤونة في الآستانة ، والمعاون عندهم يسمى خليفة .

(١) علم الفلك (ص : ٧٣) .

ويقول : وسمى حاجى بعد أن حج فيا بين سنتى ١٠٤١ ﻫ ، ١٠٤٣ ﻫ[١].

ويقول سركيس : ولقب خليفة منذ كان معاوناً أو وكيلا فى إدارة المالية .

ويقول : قضى فريضة الحج وسمى منذ ذلك الحين حاجى .

ويقول قبل هذا ، وهو يذكر اسم المترجم له : المشهور باسم حاجى خليفة ، أو الحاج خليفة[٢].

وها أنت ذا ترى أن هؤلاء جميعاً قد عرضوا لشق دون شق ، فقد نشروا سبب تلقيبه بحاجى خليفة ولم يفسروا سبب تلقيبه بكاتب جلبى ، وهو اللقب الذى اشتهر به المترجم له بين العلماء .

والمعروف أن جلبى فى التركية تعنى : الفاضل ، أو الكامل ، أو السابق ، ولفضل حاجى خليفة أو كماله أو سبقه لقب العلماء «حاجى خليفة»، فأطلقوا عليه لقب كاتب جلبى ، وهم يعنون : الكاتب الفاضل ، أو الكامل ، أو السابق .

ونعود إلى حديث حاجى خليفه عن نفسه فنجده يذكر نقلا عن أمه أن ولادته كانت فى يوم من أيام ذى القعدة من سنة ١٠١٧ ﻫ .

غير أنا نجد « نلينو » فى كتابه « علم الفلك » وقد صرح أنه فيه ينقل عما جاء فى « تقويم التواريخ » و « ميزان الحق » ، يقول : وهذا ملخص أحوال حياته ، ثم يعقب بقوله : ولد حاجى خليفة نحو سنة ١٠١٠ﻫ . ولا ندرى على أى شىء اعتمد « نلينو » .

ثم يمضى حاجى خليفة فى حديثه فيحدثنا عن والده ونشأته هو فى ظله فيقول : وكان والدى عبدالله دخل الحرم السلطانى وخرج بالوظيفة المعتادة ملحقاً إلى الزمرة السلحدارية .

وتفيدنا هذه أن أبا حاجى خليفة كان من الجنود المرتزقة ، لا ندرى من أين جاء ، غير أنا نستطيع أن نقول : إنه كان من مواليد سنة ٩٧٥ ﻫ ، وأنه حين رزق ابنه مصطفى كان عمره نحواً من اثنين وأربعين عاماً ، فحاجى خليفة يذكر أن أباه مات فى يوم من أيام ذي القعدة من سنة ١٠٣٥ ﻫ .

وما من شك فى أن عبدالله والد مصطفى التحق بالجندية مبكراً ، وهو قريب من العشرين ، وأنه أمضى فى الحروب أعواماً ، وأنه بنى بأم مصطفى قريباً من الأربعين ، حين استقرت له الحياة شيئاً فى الآستانة ، وكانت له تلك الوظيفة التى ذكرها ابنه .

غير أن تلك الوظيفة كانت معها تبعات وأسفار ، فابنه يقول : وصار يذهب — يعنى أباه — إلى السفر ويجئ قانعاً بتلك الوظيفة ، ثم لما خرج العساكر إلى قتال « أبازه باشا » سنة ١٠٣٣ ﻫ سافرت مع أبى — وكانت سن الابن إذ ذاك نحواً من ستة عشر عاماً — وشاهدت الحرب فى تلك السنة بناحية قيصرية . ثم سافرت سفرة بغداد مع والدى وقاسيت الشدائد فى المحاصرة مدة تسعة أشهر من الحرب والقتال وانقطاع الآمال باستيلاء القحط والغلاء وغلبة الأعداء .

ورجع الجيش المنهزم وفيه عبدالله والد مصطفى وإلى جواره ابنه . ودخل الابن مع الأب الموصل حيث فقد الابن أباه فى يوم من أيام ذى القعدة من سنة ١٠٣٥ ﻫ ، كما حدثتك .

وفى مقابر الجامع الكبير بالموصل دفن الابن أباه وخرج عن الموصل إلى نصيبين فى ظل عمه الذى لم يسمه لنا حاجى خليفة . وقريباً من نصيبين فقد حاجى خليفه عمه ، فأظله بظله قريب له وحمله معه إلى ديار بكر ، فأقام هناك :

وفى ديار بكر هيأ لحاجى خليفة رجل من أصدقاء والده — يقال له : محمد خليفة — أن يكون تلميذاً

(١) تاريخ آداب اللغة العربية (٣ : ٣٤٠) .
(٢) معجم المطبوعات العربية والمعربة (ص : ٧٣٢) .

فى القلم المعروف بمقابلة السواري . وكانت سن حاجى خليفة عندها تقرب من العشرين أو تزيد عليها قليلا .

ولكن الابن لم يغادر الآستانة مع أبيه سنة ١٠٣٣ هـ إلى قتال أبازه باشا إلا بعد أعوام ستة عشر قضى أكثرها فى التعلم ، فهو يقول : وكان أبى رجلا صالحاً ملازماً لمجالس العلماء والمشايخ مصلياً عابداً . ولما بلغت سنى إلى خمس أو ست عين لى معلماً لتعليمى القرآن والتجويد ، وهو الإمام عيسى خليفة القريمى . قرأت منه القرآن العظيم والمقدمة الجزرية فى التجويد وشروط الصلاة . ثم أسمعت ما قرأته منه حفظاً فى دار القراء لمسيح باشا وللمولى زكريا على إبراهيم أفندي ونفس زاده ، واكتفيت بعرض النصف الأول . ثم ابتدأت قراءة التصريف والعوامل على الإمام إلياس خواجه ، وتعلمت الخط من الخطاط المعروف ببوكرى أحمد جلبى .

ثم يقول : ولما بلغت سنى إلى أربعة عشر عاماً أعطانى أبى من وظيفته كل يوم عشرة دراهم وألحقنى بزمرته وجعلنى تلميذاً فى القلم المعروف بمحاسبة أناضول من أقلام الديوان .

وبهذا نعرف عمل الابن حين خرج مع أبيه إلى قتال أبازه باشا ، وأنه كان كاتباً ولم يكن جندياً محارباً ، وكانت تلك الوظيفة التى ضمها أبوه إليه أول ما تولى ، وكانت الثانية تلك التى هيأها له صديق أبيه محمد خليفة فى ديار بكر .

وخلال إقامة حاجى خليفة بديار بكر خرج مع الجيش العثمانى لمحاصرة مدينة أرزن الروم(١) سنة ١٠٣٦ هـ . وبعد نحو من عامين من هذا الحصار ، أى فى سنة ١٠٣٨ هـ ، عاد حاجى خليفة إلى الآستانة وانخرط فى سلك كتاب الإنشاء ، وغدا يحمل لقب كاتب جلبى .

وزادت رغبة حاجى خليفة فى العلم حين استمع إلى الشيخ قاضى زاده محمد بن مصطفى البالكسرى فى جامع السلطان محمد الفاتح باستنبول يلقى دروسه ، وكان عالماً متمكناً ، فشمر حاجى خليفة للتحصيل وأخذ يختلف إلى حلقات قاضى زاده حتى سنة ١٠٣٩ هـ .

ثم اشتعلت نار الحرب بين الأتراك والفرس فخرج حاجى خليفة مع الجيش العثمانى إلى بغداد وهمذان وبقى هناك نحواً من عامين عاد بعدهما فى سنة ١٠٤١ هـ إلى الآستانة حيث اتصل بشيخه قاضى زاده وأخذ يقرأ عليه تفسير البيضاوي ، وشرح الشريف الجرجانى على المواقف العضدية ، وإحياء علوم الدين للغزالى ، والدرر فى شرح الغرر فى الفقه لملاخسرو ، والطريقة المحمدية لمحمد البركوى . ولقد كان قاضى زاده تلميذاً لفضل الله ، وهو ابن محمد البركوى صاحب هذه الطريقة .

وبقى حاجى خليفة على هذا التحصيل إلى سنة ١٠٤٣ هـ ، ثم إذا هو يستدعى للخروج مع الجيش العثمانى بقيادة الصدر الأعظم محمد باشا إلى حلب . وخلال إقامته بحلب التى لم تتجاوز العام ، حج وأصبح بهذا الحج يلقب حاجى . ومن حلب خرج مع جيش السلطان مراد الرابع سنة ١٠٤٤ هـ إلى معركة أريوان(١)

وهنا أحس حاجى خليفة كيف تصرفه مهام الجيش عن العلم فاستقال من الخدمة فى الجيش وعاد إلى الآستانة سنة ١٠٤٥ هـ وأخذ فى ملازمة مشهورى العلماء ، فسمع التفسير من أعرج مصطفى أفندي ، وعلوم الحديث من عبدالله الكردي أفندى ، والمنطق والنحو من ولى الدين أفندى ، كما سمع علوماً أخرى من أساتذة آخرين .

---

(١) من مدن أرمينية فى الشمال الغربى من بحيرة وان على نهر قراصو — فرع الفرات الغربى — وهى المعروفة الآن باسم ارضروم ، وكانت تعرف عند العرب فيما قبل القرن الثامن باسم قاليقلا ، باسم الكورة التى كانت هى قاعدتها .

(١) مدينة فى أرمينية الشمالية الشرقية ، وهى الآن فى أرمينية الروسية .

وبقي على حاله تلك من التحصيل عشر سنين ، وكان عمره إذ ذاك نحواً من ثمانية وثلاثين عاماً ، فأحس الميل إلى التزود من علوم أخرى مثل الحساب والهندسة والهيئة والجغرافية والطب . ولم يمض غير قليل حتى أصبح أستاذاً يؤخذ عنه وكان ذلك سنة ١٠٥٨ ﻫ :

وحين ذاع صيته ولاه رئيس الجيش العثماني منصب باش محاسبة ده آ يكنجي خليفه — وكان ذلك حين أهدى إليه كتابه « تقويم التواريخ » — أي وكيل ثان في مكتب عموم الحسابات العسكرية ، كما مر بك : على أن يكون له من هذا المنصب أجره كله وعلى ألا يعمل فيه إلا يومين من كل أسبوع ، وهو يريد بذلك أن يكفل له رزقاً وأن يمكن له من صلته بحياته العلمية :

ولقد حبب إلى حاجي خليفة وهو في حلب أن يدون أسماء الكتب التي يقع عليها عند الوراقين ، والتي كان يجدها في خزانات الكتب العامة والخاصة . وكان معنياً في الأكثر بكتب التاريخ والطبقات والوفيات : وحين استقر به المطاف في الآستانة وصل ما كان بدأ به هناك في حلب وإذا هو يجد في مكتبات الآستانة الشيء الكثير :

وكتب له أن يرث أموالا عن بعض قرابته سنة ١٠٤٧ ﻫ ، فأنفق جلها في شراء كتب ضمها إلى ما كان قد اقتناه من قبل في تطوافه :

وهذه الحال المملوءة كداً في التحصيل وسهر الليالي إلى مطلع الفجر خلقت من صاحبنا عالماً فاضلا ومؤلفاً مكثراً في فروع مختلفة أملتها عليه ثقافته وبيئته ورحلاته ووظيفته :

تآليفه

ففي سنة ١٠٥١ ﻫ وضع كتابه :

١ — الفذلكة : وقد عرف به في كتابه كشف الظنون مع كلامه على تاريخ الجنابي : والغريب أن حاجي خليفة لم يفرد هذا الكتاب بحديث شأنه مع كتب غيره ، كما لم يتحدث عن كتب له أخرى في كتابه « الكشف » هذا إذا استثنينا بعض كتب له مثل : « تقويم التواريخ » و « جهان نما » و « تحفة الأخبار » :

ونقرأ لحاجي خليفة عن هذا الكتاب « الفذلكة » وهو يعرف بتاريخ الجنابي ، يقول : وهو — يعني الجنابي — المولى مصطفى بن السيد حسين الرومي المتوفى منفصلا عن قضاء حلب سنة تسع وتسعين وتسعمائة : وهو تاريخ كبير على مقدمة واثنين وثمانين باباً كل باب في دولة جمع فيه ملوك العالم واستوعب فأجاد : ولم أر كتاباً جامعاً لدول الملوك مثله ، فلخصته في تاريخي المسمى بالفذلكة وزدت عليه إلى مائة وخمسين دولة(١).

ثم يذكره مرة أخرى وهو يتكلم عن كتابه « تقويم التواريخ » فيقول : فصار — يعني تقويم التواريخ — كالفهرس لكتب التواريخ ولفذلكتي خاصة »(٢).

وقد طبع هذا الكتاب — أعني الفذلكة — في الآستانة سنة ١٢٦٨ ﻫ :

وفي سنة ١٠٥٥ ﻫ وضع كتابه :

٢ — جهان نما . ويقول عنه حاجي خليفة : تركي في الجغرافية ، لجامع هذه الحروف — يعني نفسه — وهو كتاب مرتب على قسمين : الأول في البحار وصورها وجزائرها ، والثاني في البر وبلاده وأنهاره وجباله ومسالك ممالكه على ترتيب الحروف : وفيه أحوال ما ظهر بعد القرن التاسع من الأقاليم الجديدة. وقد طبع هذا الكتاب بالآستانة سنة ١١٤٥ ﻫ . ثم ترجم إلى اللاتينية وطبعت هذه الترجمة سنة ١٨١٢ م ، ومعها خلاصة بالفرنسية :

(١) كشف الظنون (٢ : ١٢٤) طبعة أوربه .
(٢) المرجع السابق (٢ : ٣٩٦) .

ومن بعد هذا ألف كتابه :

٣ ـ شرح محمديه لعلى توشحى فى الهيئة، وقد مضى فى الشرح إلى نصفه ولكنه لم يتمه :

وفى سنة ١٠٥٨ هـ ألف كتابه :

٤ ـ تقويم التواريخ : وعنه يقول حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون : تركى لجامع هذا الكتاب ـ يعنى نفسه ـ مصطفى بن عبدالله القسطنطينى مولداً ومنشأ ، الشهير بحاجى خليفة . وهو يشتمل على نتيجة كتب التواريخ : سودته فى شهرين من شهور سنة ثمان وخمسين وألف . ذكرت فيه التواريخ المستعملة ثم الوقائع ، مجدولا :

وجعلته نسختين : نسخة فى ثلاثة كراريس كل صحيفة منها خمسون سنة ، ونسخة عشرة كراريس كل صحيفة منها عشر سنين : فصار كالفهرس لكتب التواريخ ولفذلكتى . ثم إنى تصرفت فى أسلوبه مرتين : مرة بجعل الصحيفة خمس سنين، وأخرى بطرح كلفة الجدول واستكتابه فى الأسطر الساذجة ، فصار أربع نسخ والمادة واحدة :

وهذا الكتاب أرسله شيخ الإسلام عبد الرحيم أفندى إلى الوزير الأعظم قوجه محمد باشا ، ونال به رجلنا لقب خليفة ، كما أشرت إلى ذلك من قبل :

وفيما بين سنتى ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ بيض حاجى خليفة المجلد الأول من كتابه « سلم الوصول إلى طبقات الفحول » . وفى آخر هذا المجلد كتب حاجى خليفة الشق الأول من حياته . وهو الشق الذى انتهى فيه إلى ما بعد سنة ١٠٣٥ هـ بقليل ، كما ذكرت قبل :

ومن هنا يظهر أن هذا القسم من هذا الكتاب كانت له مسودة ، وأن هذه المسودة كانت حوالى عام ١٠٣٥ هـ :

وهذا الكتاب لم يذكره حاجى خليفة فى كتابه « الكشف » وقد جاء ذكره فى « إيضاح المكنون » ، وهو ذيل على كشف الظنون ، فى عبارة مختصرة لم تزد على ذكر اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه :

وقد ذكر حاجى خليفة فى مقدمة كتابه « سلم الوصول » أن الكتب المؤلفة فى التراجم والطبقات بعضها فيه إسهاب والآخر فيه إيجاز واختصار فأراد أن يجمع كتاباً وسطاً يثبت فيه المهم ، فألف هذا الكتاب وجمع فيه أساطين الأوائل والأواخر مع بيان مبهمات الأسماء والأنساب . ورتبه على حروف الهجاء وجعله على مقدمة وقسمين وخاتمة : وجعل المقدمة فى أمور عامة ، كتعريف التاريخ وأقسامه وفائدته وما ورد فى فضله ، وتحقيق معنى العلم والكنية واللقب : وجعل القسم الأول فى أعلام الأشخاص والآباء ، والثانى فى الأنساب ، والألقاب ، ورتبه على حروف الهجاء . والكتاب مطبوع :

وفى سنة ١٠٦٣ هـ بيض كتابه :

٥ ـ تحفة الأخبار فى الحكم والأمثال والأشعار : ويشمل نخبة من الحكم والأمثال والنصائح ، من منظوم ومنثور ، مرتبة على حروف الهجاء :

ومن هذا الكتاب مخطوطة بدار الكتب المصرية : وقد ذكره المؤلف فى كتابه « الكشف » وقال : وشرعت فى تبييضها سنة ١٠٦١ هـ ، على حين ذكر فى الشق الثانى من ترجمته لنفسه أنه بيضه فى سنة ١٠٦٣ هـ . فلعل السنة الأولى كانت سنة الشروع والثانية كانت سنة التمام :

وفيما بين سنتى ١٠٦٤ هـ و ١٠٦٥ هـ وضع كتابه :

٦ ـ رجم الرجيم بالسين والجيم . ويشتمل على فتاوى ومسائل غريبة . وهذا الكتاب لم يذكره المؤلف فى كتابه الكشف :

وفى سنة ١٠٦٦ هـ وضع كتابه :

٧ ـ تحفة الكبار فى أسفار البحار . وهذا الكتاب عن الأسطول التركى ، وهو بالتركية ، وقد طبع فى الآستانة سنة ١١٤١ هـ . ولم يذكر فى الكشف .

وبعد هذا وضع كتابيه :

٨ ــ الإلهام المقدس من الفيض الأقدس :

٩ ــ دستور العمل لإصلاح الخلل ، وهو أشبه برسالة فى نظم الدولة .

وهذان الكتابان لم يذكرا فى الكشف .

وفى سنة ١٠٦٧ ﻫ ــ وهى السنة التى توفى فيها حاجى خليفة على الأصح ــ وضع آخر مؤلفاته وهو :

١٠ ــ ميزان الحق فى اختيار الأحق . وهو كتاب فى الرد على من طعن فى أستاذه قاضى زاده أفندى . ولم يرد لهذا الكتاب ذكر فى كشف الظنون . ومنه نسخة فى فينا . وفى آخر هذا الكتاب أتم حاجى خليفة ترجمة حياته ، كما قلت لك .

ويبقى بعد هذا كتابه « كشف الظنون » ولكنى قبل أن آخذ فى الحديث عنه أحب أن أنهى الكلام عن حياة حاجى خليفة بالكلام عن العام الذى توفى فيه .

فلقد عرفت أنه من مواليد سنة ١٠١٧ﻫ ، كما جاء على لسانه . وقد مر بك أن صاحب « معيار الدول ومسبار الملل » ذكر أنه مات فجأة عن خمسين سنة . وإذا ما نظرنا إلى ما ورد على لسان حاجى خليفة عن ميلاده وإلى ما ورد على لسان صاحب « المعيار » عن عمره ، نجد أن وفاة حاجى خليفة كانت سنة ١٠٦٧ ﻫ .

وقد ذكر السيد غلام على أزاد البلكرامى (أواخر القرن الثانى عشر الهجرى) فى كتابه « سبحة المرجان فى آثار هندستان » كتاب كشف الظنون وقال : إن صاحب كشف الظنون هو القاضى الحاج المعروف بكاتب جلبى الآستنبولى المتوفى سنة سبع وستين وألف .

وينقل هذه العبارة عنه أبو الحسنات محمد بن عبد الحى فى تعليقاته على كتابه « الفوائد البهية »[1] ويزيد هذه تزكية ما جاء على لسان محمد شرف الدين بالتقايا مصحح « كشف الظنون » حين يقول : وكتب

---

(١) الفوائد : ١٣ .

سنة ١٠٦٧ ﻫ آخر مؤلفاته ، وهى السنة التى توفى فيهــا[1] .

ويقول جارالله ولى الدين أفندى ، تلميذ تلميذ المصنف : اعلم أن هذا الكتاب المسمى بكشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، لأستاذ أستاذى حاجى خليفة المشتهر بكاتب جلبى الآستنبولى ، بيضه بعد ما سوده إلى آخر الكتاب ، إلى كلمة « دروس » من حرف الدال المهملة ، انتقل إلى رحمة الله سنة ١٠٦٧ ﻫ وبقى الكتاب من كلمة « دروس » فى مسودته بلا تبييض .

ونجد « فنديك » فى كتابه « اكتفاء القنوع »[2] ، و « سركيس » فى كتابه « معجم المطبوعات العربيــة والمعربة »[3] يأخذان بهذا الرأى . على حين يخالفنا عليه « نلينو » فى كتابه « علم الفلك »[4] فيقول : إلى أن نقله الله إلى دار كرامته فى أواخر ذى الحجة سنة ١٠٦٨ ﻫ

ثم « جرجى زيدان » فى كتابه « تاريخ آداب اللغة العربية »[5] حين يقول : توفى سنة ١٠٦٨ ﻫ .

هذه هى تتمة الحديث عن حاجى خليفة التى أردت أن أنهى بها التاريخ لحياته لأدخل بك فى الحديث عن كتابه :

١٠ ــ كشف الظنون فى أسامى الكتب والفنون

ونحن إذا تتبعنا مؤلفات حاجى خليفة التى مرت بنا نجد منها جانباً قد ضمه كتابه « كشف الظنون » ، كما نجد منها جانباً آخر لم يضمه . ونجد هذا الجانب الذى ضمه الكشف ينتهى تأليفاً إلى سنة ١٠٦١ ﻫ ؛ فلقد ضم الكشف من تآليف حاجى خليفة :

---

(١) الكشف (١ : ٢٨) طبعة استنبول .

(٢) ص : ٧ .

(٣) ص : ٧٣٢ .

(٤) ص : ٧٥ .

(٥) ٣ : ٣٤٠ .

١ – الفذلكة ، وكان تأليفه سنة ١٠٥١ هـ .
٢ – جهان نما ، وكان تأليفه سنة ١٠٥٥ هـ .
٣ – تقويم التواريخ ، وكان تأليفه سنة ١٠٥٨ هـ .
٤ – تحفة الأخبار ، وكان تأليفه سنة ١٠٦١ هـ .

هذه هي الكتب التي جاءت في الكشف ، وآخرها تأريخاً كما ترى هو تحفة الأخبار ، الذي كان تأليفه سنة ١٠٦١ هـ .

وما بعد هذه من كتب أخرى لم يرد لها ذكر في الكشف ، وأول هذه الكتب التي لم يرد لها ذكر « سلم الوصول » ، الذي كان تأليفه سنة ١٠٦٢ هـ . ولقد ذكره صاحب إيضاح المكنون .

وهذا التقسيم الذي ذكرته لك من كتب للمؤلف ، بعضها مذكور في الكشف وسائرها غير مذكور ، يشير شيئاً حول الفراغ من تأليف كشف الظنون ، وأنه كان بين سنتي ١٠٦١ هـ – وهي السنة التي شرع فيها في تبييض كتابه « تحفة الأخبار » – وبين سنة ١٠٦٢ هـ ، وهي السنة التي بيض فيها المجلد الأول من كتابه « سلم الوصول » .

غير أن كتاب « الكشف » الذي أتمه المؤلف فيما بين هذين العامين ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ لم يكن ابن عامه ، بل كان ابن أعوام كثيرة سبقت أول كتاب وضعه ، وهو الفذلكة ، الذي ألفه سنة ١٠٥١ هـ .

وحاجي خليفة يذكر في ترجمته – التي مرت بك – أنه بدأ بتدوين أسماء الكتب أيام إقامته بحلب في سنة ١٠٤٣ هـ ، وكان هذا التدوين هو التمهيد الأول لكتابه كشف الظنون ، أو كان البدء في تأليفه .

ويقول « بالتقايا » عن هذا الكتاب – أعني الكشف – ووضع أسامي الكتب والفنون التي رآها مدة عشرين سنة .

ويجئ على لسان حاجي خليفة في مقدمته لهـذا الكتاب « الكشف » : فكتبت ما رأيت خلال تتبع المؤلفات وتصفح كتب التواريخ والطبقات . ولما تم تسويده في عنفوان الشباب بتيسير الفياض الوهاب ، أسقطته عن حيز الاعتداد ، وأسبلت عليه رداء الإبعاد ، غير أني كلما وجدت شيئاً ألحقته . إلى أن جاء أجله المقدر في تبييضه ، وكان أمر الله قدراً مقدوراً . فشرعت فيه بسبب من الأسباب ، وكان ذلك في الكتاب مسطوراً .

وهذا كله يملي :

١ – أن الكتاب بدأ فيه حاجي خليفة مبكراً منذ اتصل بالحياة العلمية ، ومنذ كانت رحلته إلى حلب ، أو قبل ذلك بقليل .

٢ – وأنه أخذ يضم إليه مع الأيام والأعوام . كلما وجد شيئاً ضمه .

٣ – وأن هذا الجهد بقي أعواماً طويلة تقرب من العشرين .

٤ – وأن هذا التبييض كان بين عامي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ .

غير أنه ثمة شيء ينقض علينا أن الكتاب بيضه مؤلفه فيما بين سنتي ١٠٦١ هـ و ١٠٦٢ هـ . فكلام ولي الدين تلميذ تلميذه يشعر أن تبييض المؤلف لمسودته كان متأخراً ، وأنه بلغ في التبييض إلى « دروس » ثم وافته منيته .

وعبارة المؤلف التي وردت على لسانه في مقدمته لا تجلو شيئاً ، وهي وإن كانت صريحة في أن تسويده كان في الشباب ، فهي غير صريحة في أن هـذا التبييض كان بأخرة ، وإلا فكيف فات حاجي خليفة أن يضم إلى مبيضته كتباً له مكانها قبل « دروس » مثل كتابه « تحفة الكبار » .

ويبقى بعد هذا شيء ، وهو : لم لم يضم حاجي خليفة كتبه التي ألفها بعد إلى مسودته أو مبيضته ، وكلتاهما بقيت بين يديه ؟

لا ندري هل كان ذلك تخففاً من الرجل في ذكر كتبه لهذا الحرج الذي أشرت إليه في الحديث عنه ؟

أم كان ذلك لذكر هذه الكتب كلها في ترجمته التي كتبها بيده ؟ أم أن هذا لم يكن لواحدة من الاثنتين وإنما كان عن سقطه أصاب المسودة كما أصاب المبيضة .

ويؤكد لنا هذه الأخيرة ما ذكره صاحب « الفوائد البهية » في تعليقاته حيث يقول : « لكن نسخ كشف الظنون مختلفة فيما بينها متخالفة »(١) .

ثم ما ذكره ولي الدين تلميذ تلميذ المؤلف على ظهر مسودة الكشف(٢) : « وبقي الكتاب من كلمة « دروس » في مسودته بلا تبييض ثم اجتمع ستة رجال فبيضوه ، لكن لم يبيضوه كما ينبغي ، والمسودة هي هذا المجلد بخط المؤلف » .

وبعد . فانا نترك لحاجي خليفة يعرفك بكتابه فهو يقول في مقدمته :

فلما كان كشف دقائق العلوم وتبيين حقائقها من أجل المواهب ، وأعز المطالب ، قيض الله سبحانه وتعالى في كل عصر علماء قاموا بأعباء ذلك الأمر العظيم ... غير أن أسماء تدويناتهم لم تدون بعد على فصل وباب ، ولم يرد فيها خبر كتاب ، ولا شك أن تكحيل العيون بغبار أخبار آثارهم على وجه الاستقصاء لعمري إنه أجدى من تفاريق العصا ، إذ العلوم والكتب كثيرة ، والأعمار عزيزة قصيرة ، والوقوف على تفاصيلها غير متيسر بل متعذر . وإنما المطلوب ضبط معاقدها ، والعثور على مقاصدها . وقد ألهمني الله تعالى جميع أشتاتها .

إلى أن يقول : ورتبته على الحروف المعجمة حذراً من التكرار ، وراعيت في حروف الأسماء إلى الثالث والرابع ترتيباً . فكل ما له اسم ذكرته في محله مع مصنفه وتاريخه ومتعلقاته ووصفه تفصيلا وتبويباً .

وربما أشرت إلى ما يروى عن الفحول من الرد والقبول . وأوردت أيضاً أسماء الشروح والحواشي لدفع الشبهة ورفع الغواشي ، مع التصريح بأنه شرح كتاب فلاني وأنه سبق أو سيأتي في فصله : بناء على أن المتن أصل والفرع أولى أن يذكر عقب أصله . وما لا اسم له ذكرته باعتبار الإضافة إلى الفن أو إلى تصنيفه في باب الثاء والدال والراء والكاف برعاية الترتيب في حروف المضاف إليه ، كتاريخ ابن الأثير ، وتفسير ابن جرير ، وديوان المتنبي ، ورسالة ابن زيدون ، وكتاب سيبويه .

وأوردت القصائد في القاف ، وشروح الأسماء الحسنى في الشين .

وما ذكرته من كتب الفروع قيدته بمذهب مصنفه على اليقين ، وما ليس بعربي قيدته بأنه تركي أو فارسي أو مترجم ، ليزول به الإبهام . وأشرت إلى ما رأيته من الكتب بذكر شيء من أوله للإعلام . وهو أعون على تبيين المجهولات ، ودفع الشبهة .

وقد كنت عينت بذلك كثيراً من الكتب المشتبهة . وأما أسماء العلوم فذكرتها باعتبار المضاف إليه ، فعلم الفقه مثلا في الفاء وما يليه ، كما نبهت عليه مع سرد أسماء كتبه على الترتيب المعلوم . وتلخيص ما في كتب موضوعات ، كمفتاح السعادة أو رسالة المولى لطفي الشهيد ، والغرائز الخاقانية ، وكتاب شيخ الإسلام الحفيد . وربما ألحقت عليها علوماً وفوائد من أمثال تلك الكتب بالعزو إليها ، وأوردت في مباحث الفضلاء وتحريراتهم بذكر ما لها وما عليها .

وسميته بعد أن أتممته بعون الله وتوفيقه « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » ورتبته على مقدمة وأبواب وخاتمة » .

ومقدمة الكتاب تنتظم أحوال العلوم ، وفيها أبواب وفصول :

---

(١) الفوائد البهية (١٣ – تعليقات) .

(٢) الكشف (تصدير : ٧) .

أ ـ الباب الأول : فى تعريف العلم وتقسيمه ، وفيه فصول :

(أ) الفصل الأول ، فى ماهيته .

(ب) الفصل الثانى ، فيما يتصل بماهية العلم من الاختلاف والأقوال .

(ج) الباب الثالث ، فى العلم المدون وموضوعه ومباديه ومسائله وغايته .

ومعه بيانات ثلاثة :

١ ـ البيان الأول فى بحث الموضوع .

٢ ـ البيان الثانى فى المبادى .

٣ ـ البيان الثالث فى مسائل العلوم .

ثم خاتمة الفصل فى غاية العلوم .

(د) الفصل الرابع ، فى تقسيم العلوم بتقسيمات معتبرة وبيان أقسامها إجمالا .

(ﻫ) الفصل الخامس ، فى مراتب العلم وشرفه وما يلحق به ، وفيه إعلامان :

١ ـ الإعلام الأول فى شرفه وفضله .

٢ ـ الإعلام الثانى . فى كون العلم ألذ الأشياء وأنفعها ، وفيه تعليمان :

الأول ، فى لذته .

والثانى ، فى نفعه .

٣ ـ الإعلام الثالث ، فى دفع ما يتوهم من الضرر فى العلم وسبب كونه مذموماً .

٤ ـ الإعلام الرابع ، فى مراتب العلوم فى التعليم .

ب ـ الباب الثانى ، فى منشأ العلوم والكتب ، وفيه فصول :

(أ) الفصل الأول فى سببها ، وفيه إفهامات :

١ ـ الإفهام الأول ، فى أن العلم طبيعى للبشر وأنه محتاج إليه .

٢ ـ الإفهام الثانى ، فى أن العلم والكتابة من لوازم التمـــدن .

٣ ـ الإفهام الثالث ، فى أوائل ما ظهر من العلم والكتاب .

(ب) الفصل الثانى ، فى منشأ إنزال الكتب واختلاف الناس وانقسامهم ، وفيه إفصاحات :

١ ـ الإفصاح الأول ، فى حكمة إنزال الكتب .

٢ ـ الإفصاح الثانى ، فى أقسام الناس بحسب المذاهب والديانات .

٣ ـ الإفصاح الثالث ، فى أقسام الناس بحسب العلوم .

وفى بيان هذه الأمم تلويحات :

١ ـ التلويح الأول ، فى أهل الهند .

٢ ـ التلويح الثانى ، فى الفرس .

٣ ـ التلويح الثالث ، فى الكلدانيين .

٤ ـ التلويح الرابع ، فى أهل اليونان .

٥ ـ التلويح الخامس ، فى الروم .

٦ ـ التلويح السادس ، فى أهل مصر .

٧ ـ التلويح السابع ، فى العبرانيين .

٨ ـ التلويح الثامن ، فى العرب .

جـ ـ الفصل الثالث ، فى أهل الإسلام وعلومهم . والإشارات :

١ ـ الإشارة الأولى ، فى صدر الإسلام .

٢ ـ الإشارة الثانية ، فى الاحتياج إلى التدوين .

٣ ـ الإشارة الثالثة ، فى أول من صنف فى الإسلام .

(ج) الباب الثالث ، فى المؤلفين والمؤلفات ، وفيه ترشيحات .

١ ـ الترشيح الأول ، فى أقسام التدوين وأصناف المدونات .

٢ ـ الترشيح الثانى ، فى الشرح وبيان الحاجة إليه

٣ ـ الترشيح الثالث ، فى أقسام المصنفين وأحوالهم .

د ـ الباب الرابع ، فى فوائد منثورة من أبواب العلم ، وفيه مناظر وفتوحات .

١ ـ المنظر الأول ، فى العلوم الإسلامية .

٢ ـ المنظر الثانى ، فى أن حملة العلم فى الإسلام أكثرهم العجم .

٣ ـ المنظر الثالث ، فى أن العلم من جملة الصنائع لكنه أشرفها .

٤ ـ المنظر الرابع ، فى أن الرحلة فى الطلب مفيدة

٥ ـ المنظر الخامس ، فى موانع العلوم وعوائقها . وفيه فتوحات (وقد عد منها تسعة ، وهى أشبه بالتوجيهات) .

٦ ـ المنظر السادس ، فى أن الحفظ غير الملكة العلميـة .

٧ ـ المنظر السابع ، فى شرائطه تحصيل العلم وأسبابه ، وفيه فتوحات (وعد منها اثنى عشر) .

٨ ـ المنظر الثامن ، فى شروط الإفادة ونشر العلم وفيه فتوحات (عد منها ثلاثة)

٩ ـ المنظر التاسع ، فيما ينبغى أن يكون عليه أهل العـلم .

١٠ ـ المنظر العاشر ، فى التعلم ، وفيه فتوحات (عد منها ستة) .

هـ ـ الباب الخامس ، فى لواحق المقدمة من الفوائد ، وفيه مطالب :

١ ـ مطلب لزوم العلوم العربية .

٢ ـ مطلب علوم اللسان العربى .

٣ ـ مطلب الأدبيات .

٤ ـ مطلب إنه لا تتفق الإجادة فى فنى النظم والنثر إلا للأقل .

٥ ـ مطلب تعيين العلم الذى هو فرض عين على كل مكلف .

٦ ـ مطلب أسماء العلوم .

٧ ـ مطلب عدم تعيين الموضوع فى بعض العلوم .

وبعد هذا خاتمة قصيرة فى الكلام على الغرض من وضع هذا الكتاب ، ونحن نـوقها بتمامها :

واعلم أن الغرض من وضع هذا الكتاب أن الإنسان لما كان محتاجاً إلى تكميل نفسه البشرية . والتكميـل لا يتم إلا بالعلم بحقائق الأشياء ، وبالعلم بكتاب الله وسنة رسوله ، وجب عليه تعلم تلك العلوم وما هو كالوسيلة إليها ، ولزمه أولا العلم بأنواع العلوم ليتبين منها هذا الغرض ، ثم العلم بأصناف الكتب فى نفسها ومرتبتها ليكون على بصيرة من أمره ، ويقايس بين العلوم والكتب فيعلم أفضلها وأوثقها ، ويعلم حال العالم بها : وحال من يدعى علماً من العلوم ، ويكشف دعواه بأنه هل يخبر خبراً تفصيلياً عن موضوع ذلك العلم وغايته ومرتبته فيحسن الظن به فيما ادعاه ، ويعلم حال المصنفات أيضاً ومراتبها وجلالة قدرها والتفاوت فيما بينها وكثرتها . وفيه إرشاد إلى تحصيلها وتعريف له بما يعتمده منها ، وتحـذيره مما يخاف من الاغترار به ، ويعلم حال المؤلفـين ووفياتهم وأعصارهم ولو إجمالا .

فلا يقصر بالعالى فى الجلالة عن درجته ، ولا يرفع غيره عن مرتبته . ويستفاد منه تشويق النفوس الزكية إلى الكمالات الإنسانية ، وتحريكها إلى حسن الاقتداء ، والاقتفاء بامرار النظر إلى آثار الأولين والآخرين والفكر فى أخبارهم .

ولا يخفى أن الطباع جبلت على مشاهدة الآثار ، وتلقى الأخبار ، سيما الجديدة منها ، فلا تمل حينئذ عين من نظر وأذن من خبر .

وبعد هذا يمضى حاجى خليفة فى عرض الكتب مرتبة على حروف الهجاء ، على نحو ما أشار فى مقدمته التى سقناها لك . وإذاهو يبلغ بها ١٤٥٠١ كتاباً، وإذا هو يقول بعد هذا فى ختام كتابه : « قد انتهى القول بنا فيما

قررناه ، وانتجزنا الغرض الذى انتحيناه ، واستوفى الشرط الذى شرطناه ، مما أرجو أن يكون فيه فى كل نوع من العلوم للطالب مقنع . وفى كل باب منهج إلى بغيته ومنزع ، وقد سفرت فيه عن نكت وفوائد تستغرب وتستبدع ، وأوردت من النوادر ما لم يرد لها قبل فى أكثر التصانيف شرح .

وهاك بعض صفحات من الكتاب :

باب الجيم

١ - جابر نامه : تركى منظوم لمحمود بن عثمان ، الشهير بلامعى البرسوى ، المتوفى سنة ٩٣٨ ثمان وثلاثين وتسعمائة .

٢ - جالب السرور وسالب الغرور ، فى المحاضرات : لمحى الدين محمد القراباغى المتوفى سنة ٩٤٢ اثنتين وأربعين وتسعمائة . مختصر على ثلاث وعشرين مقالة . ذكر فيه أن تأليف بعض الموالى ، يعنى الروض لابن الخطيب قاسم ، كثير الشوارد ، وأراد أن يرتبه الترتيب اللائق ، وضم إليه نبذاً من اللطائف الأدبية من التفاسير وشروح المفتاح وما رآه فى ظهر الكتب من الأشعار والهزل ، وما أخذه من أفواه الرجال . ولذلك اشتهر بروضة القراباغى . ألفه وهو مدرس بمدرسة أزنيق . ثم اختصره محمود بن محمد وسماه لطائف الإشارات . أوله : حمداً أولا وآخراً ، للأول والآخر . . الخ . وترتيبه على ترتيب الأصل ، لكنه لم يصرح به مصنفه .

٣ - جام وجم : فارسى . منظوم للشيخ أوحدى الأصفهانى المتوفى سنة ٧٣٨ ثمان وثلاثين وسبعمائة . وهو نظير الحديقة مشتمل على لطائف شعرية ومعارف صوفية . ووزنه على مزاحفات البحر الخفيف . فرغ منه سنة ٧٣٣ ثلاث وثلاثين وسبعمائة . أوله :

قــل هوالا لامرئ قد قــال
من له الحمـــد دائماً متــوال

٤ - جام كيتى نما : مختصر فارسى ، فى خلاصة الحكمة . للقاضى مير حسين الميبدى .

٥ - جامع الآثار فى مولد المختار : للحافظ شمس الدين محمد بن ناصر الدين الدمشقى ، المتوفى سنة ٨٤٢ هـ اثنتين وأربعين وثمانمائة . وهو ثلاث مجلدات . أوله : الحمد لله الذى أبدى محمداً صلى الله عليه وسلم أزكى العالمين . . . الخ .

٦ - جامع الأحكام فى معرفة الحلال والحرام : للشيخ محيى الدين محمد بن على الحاتمى الطائى ، الشهير بابن عربى . المتوفى سنة ٦٣٨ ثمان وثلاثين وستمائة . وهو على أبواب ، كلها فى الأحاديث المسندة .

٧ - جامع أحكام القرآن ، والمبين لما تضمن من السنة وآى الفرقان ، للشيخ الإمام أبى عبدالله محمد بن أحمد ابن أبى بكر بن فرح الأنصارى الخزرجى القرطبى المالكى ، المتوفى سنة ٦٦٨ ثمان وستين وستمائة (٦٧١ إحدى وسبعين وستمائة) . وهو كتاب كبير مشهور بتفسير القرطبى فى مجلدات . أوله : الحمد لله المبتدى بحمد نفسه قبل أن يحمده حامد . . . الخ .

٨ - ومختصره لسراج الدين عمر بن على بن الملقن الشافعى ، المتوفى سنة ٨٠٤ - أربع وثمانمائة . وقد التبس الأصل على المولى أبى الخير صاحب موضوعات العلوم فنسبه إلى محمد بن عمر بن يوسف الأنصارى ، المتوفى سنة ٦٣١ - إحدى وثلاثين وستمائة .

٩ - جامع الأدعية من الحضرة النبوية : لعبدالجميل بن محمود الصافى . وهو كتاب فارسى على مقدمة وسبعة عشر باباً وخاتمة . المقدمة فى فضل الدعاء وآدابه وأوقاته ومكان الإجابة والاسم الأعظم . والخاتمة فى فضائل القرآن وأوقات القراءة والصلاة على النبى صلى الله عليه تعالى وسلم .

١٠ - جامع الأدوية والأغذية المفردة : وهو المشهور بمفردات ابن البيطار . يأتى فى الميم .

١١ – جامع الأذكار ، لابن المنذر .

١٢ – جامع الأسرار وتراكيب الأنوار ، فى الأكسير ، المؤيد الدين حسين بن على الأصفهانى ، المعروف بالطغرائى الوزير ، المتوفى سنة ٥١٥ خمس عشرة وخمسمائة . وهو مختصر . أوله : الحمد لله ذى الآلاء . . . الخ . رد فيه على منكري الصنعة وأثبتها .

١٣ – جامع الأسرار فى التفسير : للشيخ عبدالمحسن بن سليمان الكورانى ، المدرس بروضة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فى هذا القرن . أوله : الحمد لله الذى كان ولم يكن معه شيء من الأكوان . . الخ . ذكر فيه أنه صنفه تفسيراً جامعاً للظهر والبطن ، إجابة لسؤال بعض إخوانه . فكتب إلى سورة الأعراف وأهداه إلى السلطان مراد الرابع .

١٤ – جامع الأسرار فى شرح المنار . يأتى فى الميم .

١٥ – الجامع الأصغر فى الفروع ، للشيخ الإمام الزاهد محمد بن الوليد السمرقندى الحنفى .

١٦ – جامع الأصول لأحاديث الرسول ، لأبى السعادات مبارك بن محمد المعروف بابن الأثير الجزرى الشافعى ، المتوفى سنة ٦٠٦ ست وستمائة . أوله : الحمد لله الذى أوضح لمعالم الإسلام سبيلا . . . الخ . ذكر أن مبنى هذا الكتاب على ثلاثة أركان : الأول فى البادى ؛ الثانى فى المقاصد ، الثالث فى الخواتيم . وأورد فى الأول مقدمة وأربعة فصول . وذكر فى المقدمة أن علوم الشريعة تنقسم إلى فرض ونفل ، والفرض إلى فرض عين وفرض كفاية . وأن من أصول فروض الكفايات علم أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام وآثار أصحابه التى هى ثانية أدلة الأحكام . وله أصول وأحكام وقواعد واصطلاحات ذكرها العلماء يحتاج طالبها إلى معرفتها ، كالعلم بالرجال وأساميهم وأنسابهم وأعمارهم ووقت وفاتهم . والعلم بصفات الرواة وشرائطهم التى يجوز معها قبول روايتهم ، والعلم بمستند الرواة وكيفية أخذهم الحديث ، وتقسيم طرقه ، والعلم بلفظ الرواة وإيرادهم ما سمعوه ، وذكر مراتبه ، والعلم بجواز نقل الحديث بالمعنى ورواية بعضه والزيادة فيه والإضافة إليه ما ليس منه ؛ والعلم بالمسند وشرائطه والعالى منه والنازل ، والعلم بالمرسل وانقسامه إلى المنقطع والموقوف والمعضل ، والعلم بالجرح والتعديل ، وبيان طبقات المجروحين والعلم بأقسام الصحيح والكذب والغريب والحسن ، والعلم بأخبار التواتر والآحاد والناسخ والمنسوخ وغير ذلك . فمن أتقنها أتى دار هذا العلم من بابهـــا .

وذكر فى الفصل الأول انتشار علم الحديث ومبدأ جمعه وتأليفه .

وفى الفصل الثانى اختلاف أغراض الناس ، ومقاصدهم فى تصنيف الحديث .

وفى الفصل الثالث اقتداء المتأخرين بالسابقين وسبب اختصار كتبهم وتأليفها .

وفى الفصل الرابع خلاصة الغرض من جمع هذا الكتاب . قال : لما وقفت على الكتب ورأيت كتاب رزين هو أكبرها وأعمها حيث حوى الكتب الستة التى هى أم كتب الحديث وأشهرها فأحببت أن أشتغل بهذا الكتاب الجامع ؛ فلما تتبعته وجدته قد أودع أحاديث فى أبواب غير تلك الأبواب أولى بها . وكرر فيه أحاديث كثيرة ، وترك أكثر منها ، فجمعت بين كتابه وبين ما لم يذكره من الأصول الستة . ورأيت فى كتابه أحاديث لم أجدها فى الأصول لاختلاف النسخ والطرق ، وأنه قد اعتمد فى ترتيب كتابه على أبواب البخارى ، فناجتنى نفسى أن أهذب كتابه وأرتب أبوابه وأضيف إليه ما أسقطه من الأصول وأتبعه شرح ما فى الأحاديث من الغريب والإعراب والمعنى ، فشرعت فحذفت الأسانيد ولم أثبت إلا اسم الصحابى الذى روى الحديث إن كان خبراً ، أو اسم

من يرويه عن الصحابى إن كان أثراً ، وأفردت باباً فى آخر الكتاب يتضمن أسماء المذكورين فى جميع الكتاب على الحروف .

وأما متون الحديث فلم أثبت فيها إلا ما كان حديثاً أو أثراً ، وما كان من أقوال التابعين والأئمة فلم أذكره إلا نادراً . وذكر رزين فى كتابه فقه مالك . ورجحت اختيار الأبواب على المسانيد ، وتبعت الأبواب على المعانى ، فكل حديث إنفرد لمعنى أثبته فى بابه ، فان اشتمل على أكثر ما أوردته فى آخر الكتاب فى كتاب سميته : كتاب اللواحق .

ثم إنى عمدت إلى كل كتاب من الكتب المسماة فى جميع هذا الكتاب وفصلته إلى أبواب وفصول لاختلاف معنى الأحاديث . ولما كثر عدد الكتب جعلتها مرتبة على الحروف ، فأودعت كتاب الإيمان وكتاب الإيلاء فى الألف . ثم عمدت إلى آخر كل حرف فذكرت فيه فصلا يستدل به على مواضع الأبواب من الكتاب . ورأيت أن أثبت أسماء رواة كل حديث أو أثر على هامش الكتاب حذاء أول الحديث ، ورقمت على اسم كل راو علامة من أخرج ذلك الحديث من أصحاب الكتب الستة . وأما الغريب فذكرته فى آخر كل حرف على ترتيب الكتب وذكرت الكلمات التى فى المتون المحتاجة إلى الشرح بصورتها على هامش الكتاب وشرحها حذاءها . انتهى ملخصاً .

ولهذا الكتاب العظيم مختصرات منها :

ا ــ مختصر أبى جعفر محمد المروزى الاسترابادى . وهو على النسق الذى وضع الكتاب عليه . أتمه فى ذى القعدة سنة ٦٨٢ ــ اثنتين وثمانين وستمائة . وهو ابن تسع وستين سنة .

ب ــ ومختصر شرف الدين هبةالله بن عبدالرحيم بن البارزى الحموى الشافعى المتوفى سنة ٧٣٨ ثمان وثلاثين وسبعمائة . جرده عما زاده على الأصول من شرح الغريب والإعراب والتكرار . وسماه تجريد الأصول ، أوله : الحمد لله رب العالمين . . . الخ . ذكر فيه أن المتقدمين لما اشتغلوا بتصحيح الحديث ، وهو الأهم . لم يأت تأليفهم على أكمل الأوضاع فجاء الخلف الصالح فأظهروا تلك الفضيلة إما بابداع ترتيب أو بزيادة تهذيب ، منهم الشيخ ابن الأثير . نظر فى كتاب رزين واختار له وضعاً أجاد فيه ، لكن كان قصور هم الناس داعياً إلى الإعراض فجرده .

جـ ــ ومختصر الشيخ صلاح الدين خليل بن كيكلدى العلائى الدمشقى ثم القدسى . المتوفى سنة ٧٦١ ــ إحدى وستين وسبعمائة ، واشتهر بتهذيب الأصول .

د ــ ومختصر الشيخ عبدالرحمن بن على، الشهير بابن الديبع الشيبانى اليمنى ، المتوفى سنة خمسين وتسعمائة (٩٤٤ ــ أربع وأربعين وتسعمائة) تقريباً . وهو أحسن المختصرات . سماه : تيسير الوصول إلى جامع الأصول . أوله : الحمد لله الذى يسر الوصول . . . الخ .

هـ ــ وللشيخ مجدالدين أبى طاهر محمد بن يعقوب الفيروزاباري المتوفى سنة ٨١٧ سبع عشرة وثمانمائة زوائد عليه سماه : تسهيل طريق الوصول إلى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول . ألفه للناصر بن الأشرف صاحب اليمن .

و ــ وفى غريبه كتاب لمحب الدين أحمد بن عبدالله الطبرى المتوفى سنة أربع وتسعين وستمائة .

ز ــ ومختصر الشيخ أحمد بن رزق الله الأنصارى الحنفى .

• • •

وأنت ترى من هذا العرض أن المؤلف قد استقصى ما وسعه الاستقصاء ، غير أن مهمة كتلك التى اضطلع بها حاجى خليفة وحده لا يسلم صاحبها من بعض الزلل ، فقد تجد فى الكتاب أخطاء فى تواريخ الوفيات ، كما قد تجد فيه نسبة كتاب إلى غير صاحبه . غير أن هذا

القليل من سهو أو خطأ لا يطعن فى قيمة الكتاب ولا يحط من قدره .

وبعد نحو من مائة عام من وفاة حاجى خليفة عنى «عربه جى باشا إبراهيم بن على» (١١٩٠ هـ) باستدراك ما فات حاجى خليفة من وفيات ، كما ضم إلى الكتاب جملة من الزيادات .

وفيما بين سنتى ١٢٥١ هـ و ١٢٧٥ هـ عنى المستشرق فلوجل بنشر الكتاب باللاتينية إلى جانب اللغة العربية ، واعتمد فى نشره على تصويبات عربه جى باشا .

وقبل أن تتم صدور طبعة فلوجل التى طبعها فى ليبزج صدرت طبعة مصرية سنة ١٢٧٣ هـ .

وفى سنة ١٣١١ هـ صدرت طبعة القسطنطينية ، صورة من الطبعة المصرية فى الأكثر .

وتمتاز طبعة فلوجل بأن معها مجلداً هو المجلد السابع الذى يضم فهرساً بالأفرنجية لأسماء المؤلفين كما يضم قوائم المكتبات التى كانت موجودة فى عصره بدمشق والقاهرة وحلب والآستانة وردس .

وبآخر الجزء السادس من طبعة فلوجل ذيل يسمى « اثارنو » تأليف أحمد طاهر الشهير بجنيف زاده . وهذا الذيل يضم مؤلفات عربية وفارسية وتركية ليست فى كشف الظنون . وبعد هذا فهرس للكتب التى فى المغرب ثم فهرس بمؤلفات جلال الدين السيوطى .

وكان أول من ذيل على كشف الظنون :

١ ــ محمد عزتى أفندى ، المعروف بوشنه زاده ، المتوفى سنة ١٠٩٢ هـ . ولا يزال ذيله مسودة .

ثم ذيله من بعده :

٢ ــ عربه جيلر شيخى إبراهيم أفندى ، المتوفى سنة ١١٨٩ هـ .

٣ ــ أحمد طاهر ، المشهور بجنيف زاده ، المتوفى سنة ١٢١٧ هـ . وبه نحو من ٥٠٠٠ كتاب ، واسمه اثارنو ، وهو الذى ضمه فلوجل فى المجلد السادس ، كما قلت قبل .

٤ ــ عارف حكمت ، شيخ الإسلام ، المتوفى سنة ١٢٧٥ هـ . وقد انتهى فى تذييله إلى حرف الجيم .

٥ ــ إسماعيل باشا البغدادى ، المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ وذيله اسمه : إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون . وفيه نحو من ١٩٠٠٠ كتاب . والكتاب مطبوع فى مجلدين .

ولإسماعيل باشا البغدادى كتاب : هداية العارفين جمع فيه أسماء المؤلفين . وهو مطبوع فى مجلدين .

٦ ــ إسماعيل صائب سنجر : وله ذيل على الكشف

° ° °

هذا هو كتاب « كشف الظنون » وهذه ذيوله : وهى تنبئك بحاجتنا إلى تعرف تراثنا . كما تنبئك بنفع هذا اللون من التأليف والحاجة إليه . وحبذا لو التفتنا إلى هذا الماضى فجمعنا ما له كله من هذه المراجع المختلفة مع تحرير وتحقيق ، ثم وصلنا الجهد ومضينا على الطريق، حتى تحفظ الأمة العربية تراثها على مر الأجيال فلا يشقى الخلف بما شقى به السلف .

وإن خير ما يحقق لنا هذا هو ذلك السجل الثقافى الموحد الذى أشرت إليه .

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التى أثرت فى الحضارة الإنسانية

ممثلو الإنسانية لرالف والدو أمرسن
بقلم الأستاذ على أدهم

ديوان حكمة لبول فيرلين
بقلم الدكتور على درويش

العروة الوثقى لجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده
بقلم الدكتور عثمان أمين

قوانين التقليد لجبريل تارد
بقلم الدكتور السيد محمد بدوى

تاريخ المادية للانجه
بقلم الدكتور فؤاد زكريا

المجلد الثالث

٦

ممثلو الإنسانية رالف والدو امرسن

بقلم
الأستاذ على أدهم

بقلم
الأستاذ على أدهم

رالف والدو إمرسن فى طليعة كبار الكتاب الأمريكيين الذين وصلوا إلى ذروة المكانة الأدبية وظفروا بالشهرة العالمية فى القرن التاسع عشر ، ولا تزال كتبه مرجعاً من مراجع الأدب اللباب ، والحكمة الصادقة ، والآراء السديدة ، والنظرات النافذة ، مع علو الأداء وطرافة الأسلوب ، ولم يضمن إمرسن آراءه ونظراته نسقاً فلسفياً متماسك المنطق محكم البناء ، وإنما صبها فى فصول أدبية شائقة ، وكتب تغلب عليها الروح الشعرية والنزعة التأملية ، وليس هو عميقاً فى تفكيره فحسب وإنما هو كذلك واسع الآفاق شديد العطف على مذاهب الفكر المختلفة ، عظيم التقدير لأفلاطون ، وعنده أن الفلسفة هى أفلاطون وأن أفلاطون هو الفلسفة ، وأن العقل بتجريداته أعظم من المادة ، وأن وحدة العقل أعظم من تعدد الحواس ، ولم يكن إمرسن من هؤلاء الكتاب الذين خفيت عبقريتهم حيناً من الزمن على معاصريهم حتى جاء أحد النقاد الموهوبين ودل على مكانته وكشف سر عبقريته ، فقد قدره معاصروه منذ مستهل حياته الأدبية ، وهو يعد فى العصر الحاضر من أساتذة الحكمة وأعلام الأدب الذين أثروا الثقافة الأمريكية ورفعوا مستواها .

وقد ولد إمرسن فى ٢٥ مايو سنة ١٨٠٣ بمدينة بوستن ، وأسرته إنجليزية الأصل ، ومن الأسر القديمة المحترمة المكانة ، وكان أبوه وليام إمرسن من رجال الدين البارزين فى المدينة ، وكان أجداده واعظين ورجال دين ، وقد ترملت والدته بعد ميلاده بسنوات قلائل ، واحتملت أعباء تصريف شؤون الأسرة وعناء الأزمات الاقتصادية التى استهدفت لها الأسرة مما اضطرها إلى التزام أقصى حدود تدبير الأنفاق والمحافظة على كيان الأسرة ، وكانت تعينها وتشد من عزمها السيدة مارى إمرسن عمته التى كان يحبها ويجلها ، وكان من مشجعيه العاطفين عليه عزرا ربلى قسيس كونكورد ، وكانت مظاهر الفقر البادية فى ملبسه وملابس إخوته تدعو لداتهم فى المدرسة إلى النظر إليهم من حالق ، ولكن عمتهم مارى حولت نقمة الفقر إلى نعمة تعين على حسن التنشئة الأخلاقية وإنماء القدرة على الجهاد ومغالبة الظروف القاسية ، والاستعلاء على ضرورات الحياة ، وقد التحق فى الوقت المناسب بجامعة هارفارد ، ولم يكن مستواها حينذاك المستوى الرفيع الذى بلغته هذه الجامعة بعد ذلك العهد ، قال عنها أحد رجال التربية والتعليم من الإنجليز الذين زاروا الولايات المتحدة فى هذه

الفترة « يتكلم الطلبة بها الفرنسية ويدرسون التاريخ واللغة الألمانية وأشياء أخرى أكثر مما يتلقاه الطلبة فى إنجلترا ، ولكن بطريقة يعتورها النقصان » .

وبعد أن أتم أمرسن تعليمه الجامعى أخذ يعد نفسه للاندماج فى سلك رجال الدين ، وألقى مواعظ فيما بين سنة ١٨٢٦ وسنة ١٨٢٧ فى أمكنة مختلفة ، وتم انتظامه فى سلك رجال الدين بعد سنتين ، وعهد إليه فى الإشراف على كنيسة الموحدين فى بوستن ، وبالرغم من أن الطقوس فى كنائس طائفة الموحدين تعد معتدلة بالقياس إلى كنائس الطوائف المسيحية الأخرى فإنها سرعان ما أخذت تثقل على إمرسن ، ووجد أنه لا يستطيع أن يقبل رأى الكنيسة فى بعض الإجراءات المتبعة فى الطقوس الدينية التى ترى الكنيسة ضرورة التزامها والعمل بموجبها ورأى أن فرط عناية الكنيسة بمظاهر العبادة الشكلية صارف للنفوس عن الاتجاه إلى لب الدين وإدراك جوهره الأصيل ، وأن الحياة الدينية الحقة هى الحياة الصالحة ، ومع شدة حرص المجمع الدينى على بقائه وثقته به وتقديره لصفاء نفسه ونزاهة خلقه وتقديمه خير الأمثلة للواعظ الصالح ورجل الدين الحق إلا أنه استكثر عليه الامعان فى هذا الاتجاه ، ووجد إمرسن نفسه مضطراً إلى تقديم استقالته ، وقبلت الاستقالة فى سنة ١٨٣٢ ، واستمر بعد ذلك يلقى مواعظ من الحين إلى الحين لبعض الطوائف الدينية خلال ست سنوات ، وساورته بعض الشكوك فى جانب من اتجاهاته الدينية فى الوعظ ، فأبى له إخلاصه متابعة الوعظ ، وصارح أصدقاءه بأن مجال نشاطه سيكون إلقاء المحاضرات لأن ذلك لا يفرض عليه آراء معينة ولا يقيده بقيود خاصة ، وكانت طريقة إلقاء المحاضرات حينذاك كشفاً جديداً فى الثقافة الأمريكية ، وقد أخذ عليها فى بعض الأحايين تأثرها بطريقة الوعظ التى كانت سائدة قبل ظهورها والاهتداء إليها ، وقد استطاع إمرسن بملكاته الأدبية وعبقريته الفكرية أن يرتفع بالمحاضرات إلى مستوى رفيع لا يزال إلى اليوم مثلا يضرب وقدوة تتبع :

وفى مطلع السنة التى ترك فيها خدمة الكنيسة ببوستن توفيت زوجته الشابة ، وقد احتمل هذه الصدمة صابراً متجلداً ، ولكنها نالت من صحته وأثرت فى بنيته ، ففى ربيع سنة ١٨٣٣ اعتزم السفر إلى أوروبا ، وكان يرى أن الإنسان من الحين إلى الحين فى حاجة إلى لون من ألوان التغيير حتى لا تأسن موارده ولا تصدأ ملكاته ، وأن السفر بوصفه علاجاً للنفس دواء ينتق الأدواء ، على أنه كان فى سفره معنياً بزيارة كبار الكتاب الأوربيين الذين قرأ لهم وتأثر بهم أكثر من عنايته بمشاهدة المتاحف والآثار ومعالم الحضارة ومشاهد الطبيعة الضخمة الرائعة ، ومن مأثور أقواله فى هذا الصدد « لقد عكفت على قراءة مؤلفات هؤلاء الكتاب فى غرفة مطالعتى وأنا فى بيتى فكيف لا أسعى إلى لقائهم والتعرف عليهم وتقديم الشكر لهم ومبادلتهم الأفكار ومجاذبتهم الأحاديث » وكان يعد نفسه مديناً بوجه خاص للأديبين الإنجليزيين الكبيرين الشاعر كولردج وشاعر الطبيعة وردزورث ، وعنى بأمر كاتب آخر كان يكبره بثمانى سنوات أثار اهتمامه واسترعت نظره الفصول التى كتبها فى الأدب والنقد ببعض المجلات الإنجليزية الذائعة ، وهذا الكاتب هو توماس كارلايل وأسعده الحظ فظفر بلقاء الثلاثة ، وقد تحدث عن سفره وزيارته لبلاد الإنجليز ووصفه لطبائعهم وأخلاقهم وأحوالهم الاجتماعية والأدبية فى كتاب أسماه « سمات إنجليزية » قال فى أوله « فى سنة ١٨٣٣ عند عودتى من رحلة قصيرة إلى صقلية وإيطاليا وفرنسا عبرت من بولون، وهبطت لندن عند سلالم البرج . . وكنت مثل أكثر شبان ذلك العصر مديناً لرجال إدنبره ومجلة إدنبره — لجفرى وماكنتوش وهلام وسكوت وبليفير ودى كونسى ، وأوحى إلى اطلاعى المحدود الخاطف بالرغبة فى رؤية وجوه ثلاثة أو أربعة من الكتاب وهم كولردج وور دزورث

ولاندور ودى كونسى وآخر الكتاب الذين أسهموا فى المجلات الموقوفة على النقد وأقواهم وهو كارلايل ، وأخالنى لو كنت بحثت الأسباب التى حملتنى على زيارة أوروبا حينما كنت مريضاً وأشير على بالسفر لوجدت أن جاذبية هؤلاء الأشخاص كان لها المكان الأول، ولو كان جيتى لا يزال حياً فربما كنت قصدت إلى زيارة ألمانيا كذلك ، وخلاف هؤلاء الذين ذكرتهم (وكان سكوت حينذاك قد توفى) لم يكن بين الأحياء فى إنجلترا من أعنى برؤيته اللهم إلا دوق ولنجتون الذى رأيته بعد ذلك فى دير وستمنستر فى جنازة ولبرفورس » ، وقد وصف لنا فى هذا الكتاب زيارته لكولردج وما دار بينهما من أحاديث ، وزيارته لتوماس كارلايل وزيارته لوردزورث ، وحينما زار وردزورث كان ضمن الأسئلة التى وجهها إمرسون إليه قوله « هل قرأت الفصول الانتقادية والمترجات التى كتبها كارلايل ؟ » فأجابه وردزورث إجابة عجيبة ترينا أن المعاصرين قد يتجاوزون الصواب فى تقدير بعضهم لبعض ، فقد أجاب وردزورث على سؤال إمرسن قائلا « إنى أخاله فى بعض الأحيان مجنوناً » ثم حمل حملة شعواء على رواية وليام مايستر التى تعد من بدائع الشاعر الألمانى الكبير جيتى ، وقال إنه لم يستطع إتمام قراءة الجزء الأول منها وإنه بلغ به الضيق بالكتاب والنفور منه إلى حد أن ألقى به على أرضية حجرة مطالعته ، ولما استعاذ إمرسن من ذلك وذكر له بعض مزايا الكتاب وعده وردزورث بأنه سيعيد قراءته مرة أخرى ، وقال له عن كارلايل « إن أسلوبه غامض وإنه لا يخلو من ذكاء وعمق ولكنه يتحدى مشاعر كل إنسان » ، وأسمعه وردزورث بعد ذلك بعض الأشعار التى نظمها أخيراً ، وهذا الكتاب فى مجموعه يعد إلى الآن من خير الكتب التى ألفت فى وصف حياة إحدى الأمم من جوانبها المختلفة ، ولا يزال إلى اليوم مرجعاً هاماً فى تعرف طبائع الإنجليز وأحوالهم الثقافية على الأقل فى خلال القرن التاسع عشر ، وقد قرأت بعد كتاب إمرسن ما كتبه عن الإنجليز بعض المؤرخين والكتاب الاجتماعيين مثل الكاتب المؤرخ ج . ل . رينيه وكوهين بورنهام والقس إنج فلم أجد فى كتبهم على حداثتها ما يغنى عن قراءة كتاب إمرسن ، والانطباعات التى سجلها فى هذا الكتاب انطباعات شاعر فيلسوف ومؤرخ فنان وناقد موهوب ، وقد تركت زيارته لكارلايل أثراً قوياً فى نفسه ، وقد أشار إلى ذلك فى قوله « فى أثناء عودتى إلى بلادى تذكرت وأنا فى البحر مسروراً حالة الفيلسوف الذى يعيش فى عزلة راقتنى يبحث عن رؤى موفورة النصيب من القداسة إلى أقصى حد فى ذلك المتنأى الصارم المبارك » .

وقد خلف هو كذلك فى نفس كارلايل أبقى المؤثرات وأقواها ، وتأكدت أواصر الصداقة بينهما ، وتبادلا الرسائل حتى فرق بينهما الموت ، وتعد هذه الصداقة الطويلة المدى من الصداقات النادرة فى التاريخ الأدبى ، وبعد زيارته لكارلايل بأسبوع واحد كتب من رسالة إلى أحد أصدقائه « لقد وجدته من أكثر الناس بساطة وصراحة ، وتم التعارف بيننا فور تلاقينا ، وطوينا معاً أميالا مصعدين فى التلال ، وتحدثنا فى شتى الموضوعات الهامة التى تعنينا ، ومتعة لقاء رجل هى فى أنه يتحدث فى صراحة وأنه يشعر بأنه غنى بنفسه ، وأنه يسمو على العيب والنقصان وذلك بالإعراض عن ادعاء علم ما لا يعلم ، ولا يدعى كارلايل أنه قد حل المشكلات العظيمة وراض جماحها ، وإنما يصرح بأنه يرقب الحلول التى تقدم لتلك المشكلات وهى تتابع فى العالم .. ومقياس التفوق عنده عكس المقياس الذى ألفه الناس ، فسكوت وماكنتوش وجفرى وجيبون — وحتى بيكون نفسه — ليسوا من أبطاله ، بل هو لا يعجب بسقراط فخر العالم اليونانى ، وإنما الأبطال عنده هم برنز وصامويل جونسون وميرابو وكل من استجاب لوحى غريزته ولم يكثر من الحساب وليس فى نيتى أن

أعرض موجزاً لأفكاره أو أعيد أحاديثه فى هذه الرسالة » .

وبعد أن مر على هذا اللقاء سنتان كتب كارلايل إلى إمرسن ضمن رسالة « سنظل طويلا نذكر يوم الأحد من ذلك الخريف الذى زرتنا فيه فى كراجينبتك النائية الموحشة ، ولقد غادرتنا ، ولكنك لم تتركنا كما وجدتنا » ، وفى نوفمبر سنة ١٨٣٨ كتبت السيدة جين ولش — زوجة كارلايل — فى حاشية كتاب من زوجها لإمرسن تقول « إذا لم يكن هناك شيء يذكرنا بك فاننا لن ننسى ذلك الزائر الذى نزل علينا وكأنه هبط من السماء ، وكان اليوم الذى قضاه عندنا يوماً ساحراً جعلنى أذرف الدمع لأنه لم يكن سوى يوم واحد » :

وبعد مرور ثلاث عشرة سنة على هذه الزيارة كتب كارلايل إلى إمرسن يقول « آه يا صديقى أى حقيقة عجيبة خيالية عالمنا هذا الضخم الهائل وحياتنا ! أتذكر كراجينبتك والأمسية الهادئة التى قضيناها بها ؟ إن الدموع لتطفر من عينى إذا كان هذا من عادتى ! ولكن هذا غير مجد » :

وكانت حياة إمرسن الخارجية خالية من الحوادث الهامة ، كانت حياة بسيطة هادئة بريئة من النزوات والتقلبات خالية من العواصف والأعاصير والأزمات التى تترك فى النفس ندوباً وعقداً ، ففى سنة ١٨٣٤ استقر به المقام فى مدينة كونكورد القديمة موطن أجداده ، وقد وصفها لنا أحد زوارها فى سنة ١٨٥٢ فقال « إنها بلدة خالية من الزخرف أقرب إلى أن تكون قرية صغيرة ، وأكثر بيوتها من الخشب الأبيض الطلاء ، وأستارها من الطراز البندقى ، واللون الأخضر هو اللون السائد فى داخل المنازل ، وبها كنيستان مشيدتان بالخشب الأبيض ، وقد غرس بالبلدة بعض أشجار الدردار من النوع المتهدل الفروع والأغصان وبعض أشجار الجميز ، ولكن أغلب أشجار الغابة من شجر الصنوبر الأبيض والأصفر ، ويتدفق جدول صغير خلال الأرض التى أقيم عليها المنزل المتواضع الذى كان يسكنه إمرسن » :

ووصف زائر آخر من زوار إمرسن منزله فقال « يوحى المنظر الخارجى للمكان الهدوء القديم وراحة العهد الخالى وحسن الضيافة ، وفى داخل المنزل تبدو لوائح القدم بصورة أوضح ، فالصور القديمة تطل عليك من الحيطان ، وأثاث المنزل يذكرك بالأجيال السالفة ، وإلى يمينك وأنت سائر إلى مكتبة إمرسن ترى حجرة واسعة مربعة بسيطة الأثاث ، ولكن ما بها من أشعة الشمس والصور يسبغ عليها بهجة ، والرفوف العادية الموازية للحيطان ملأى بالكتب ، وينقصها الكتب الأنيقة الغلاف والغالية التجليد ، ويبدو على كل مجلد فى المكتبة أنه قد مضى على استعماله زمن طويل ، وحجرة مطالعة السيد إمرسن حجرة هادئة فى الطابق العلوى من المنزل » :

ولم يعفه القدر من ضرباته الأليمة المألوفة ، فزوجته الأولى ماتت بعد زواجه بها بثلاث سنوات كانت سنوات سعيدة ، وفقد ابناً له صغيراً كان قرة عينه ومسلاة نفسه ، ولكنه رزق غيره من البنين ، وكانت علاقاته العائلية على خير ما تكون العلاقات ، وقد أعجبته صورة حياة كارلايل ورأى فيها المثل الأعلى لحياة الحكيم ، ولكنه اختار لنفسه أسلوب حياة أسعد وأحكم ، فلم يسرف فى مخالطة الناس ، ولم يمعن فى طلب العزلة ، وكان يهتم بأحوال بلدته ، ويعين أهلها بالآراء السديدة والنصائح القيمة فيما يعرض من الشؤون العملية وغير العملية ، وكان يقصد إليه العقلاء وغير العقلاء والشبان والشيب يلتمسون عنده النصح ، ويستنيرون بآرائه ووصاياه ، ويهتدون بحكمته ، وكان لا يرفض مقابلة أحد ، ويخاطب زواره على قدر

عقولهم ، وكان الكاتب الروائى الأمريكى المعروف هو ثورن جاره حيناً من الزمن فوصفه بقوله « كان من الخير أن تلقاه فى مماشى الغابة ، وفى بعض الأحيان فى الطريق الذى تقوم على جانبيه الأشجار تشع من محضره الأشعة العقلية الصافية كأنه قد اكتسى حلة زهراء متألقة وهو هادئ النفس سمح الطباع لا ادعاء فيه ولا خيلاء ، يلقى كل إنسان بالبشر والإيناس متهلل الوجه كأنك تعطيه أكثر مما تأخذ منه » .

وكان من أشهر جيرانه وأبرزهم المفكر الزاهد ثورو الذى عاش سنوات فى كوخ بناه لنفسه على شاطئ غدير والدن ، ولو لم يكتب هذا الرجل تجربته التى عاشها فى أسلوب شائق جذاب لعده الناس ملتاث العقل ، وقد قدر إمرسن طرافة حياة هذا الرجل وساعد على إذاعة أدبه « وهو الذى عاش لا ينتمى إلى حرفة ولا يتخذ مهنة وعاش وحيداً لا يذهب إلى الكنيسة ويرفض أن يدفع الضريبة للدولة ولا يأكل اللحم ولا يشرب النبيذ ولا يعرف الطباق ، وليس له نزوات يقاومها ولا إغراءات يحاول السيطرة عليها ولا شهوات ولا أهواء ورفض كل ما وجه إليه من دعوات ، وآثر صحبة الهنود الطيبين على معاشرة المثقفين ثقافة عالية وصرح بأنه يؤثر الذهاب إلى أوريجون على الذهاب إلى لندن » .

وكان إمرسن يرى أن الدنيا تتسع للطرز المختلفة من الناس ، وأن لهذا الرجل الشاذ مكانه فى ضروب البشر المختلفة المشارب والسمات النفسية ، وعند إمرسن أن اعتزال الناس خطة غير عملية ، وأن الارتماء فى أحضان المجتمع كذلك مضيع للفرد ، وكان يحرك سفينته ببراعة بين هاتين الصخرتين :

وكان إمرسن واعظاً يؤثر فى سامعيه تأثيراً بليغاً بهدوئه الوقور ونبذه أساليب الخطابة المصطنعة ، والإشارات المتكلفة وتحريه البساطة والاتجاه المباشر إلى ما يقصده مع خلو حديثه خلواً تاماً من الجزم القاطع والمبالغة فى التأكيد الواثق ، قال عنه لويل — أحد شعراء الولايات المتحدة وأدبائها ونقادها البارزين — « لقد سمعت بعض الخطباء العظماء والمحدثين المقتدرين المداره ولكن لم يؤثر أحد منهم فى نفسى تأثيره ، لقد كان فى صوته ما يبلغ من نفوسنا مبلغاً لا نستطيع له دفعاً ولا نريد مقاومته ، ولو بحثت عن البلاغة فى كتبه فربما تخطئها ولا تعثر عليها ، ولكن فى خلال ذلك تشعر بأنها أشعلت أفكارك جميعها » وكان هذا هو التأثير الذى تتركه خطبه ومحاضراته أينما ذهب .

وفى سنة ١٨٣٨ ألقى محاضرة فى مدرسة اللاهوت فى هارفارد أثارت ضجة شديدة وجدلا عنيفاً ، ولكنه ظل محتفظاً بهدوء نفسه واتزان طباعه وكتب إلى أحد أصدقائه يقول له : « ليس هناك طالب علم أقل منى رغبة فى الجدل أو أضعف منى قدرة عليه ، إنى لا أستطيع أن أقدم حساباً عن نفسى إذا تحدانى أحد ، وأجد متعة فى أن أقول ما أفكر فيه ولكن إذا سألتنى كيف أجترئ على ذلك أو لماذا ذلك كذلك فانى أعجز عن الجواب » .

وفى السنة السابقة لذلك ألقى محاضرة عن « الأديب الأمريكى » أعجب بها كارلايل ، وكتب إليه ناصحاً له بأن لا يحفل بالمدح ولا يبالى الذم والنقد ، ولم يكن إمرسن فى الواقع محتاجاً إلى هذه النصيحة ، فقد كان مذهبه فى الحياة أن يقول ما يعتقد سواء رضى عنه الناس أو لم يرضوا عنه .

وظهرت فى سنة ١٨٤٠ مجلة ديال (المزولة) وقد عمل على إيجادها أعضاء نادى أنصار الفلسفة المتعالية — الترانسندنتالية — وهم جماعة من الشبان المقبلين على دراسة الفلسفة النظرية فى بوستن ، وكانوا يعقدون اجتماعات خمس مرات فى السنة بمنزل أحد الأعضاء لبحث بعض المسائل التى يغلب عليها الطابع الدينى من

وجهة نظر أكثر ميلا إلى الحرية مما كان سائداً فى تلك الأيام ، وقد تكون هذا النادى سنة ١٨٣٦ وحينما ظهرت المجلة فى سنة ١٨٤٠ كان يصدر منها فى السنة أربعة أعداد وقد والى إمرسن الكتابة فيها منذ ظهورها وأشرف على تحريرها فى السنوات الأخيرة من حياتها وقد جعل لهذه المجلة قيمة اشتراكه فى تحريرها ، ولكن إذا استثنينا الفصول التى كان يكتبها إمرسن وبعض الفصول الأخرى القليلة التى ظهرت بها فإن معظم ما كان ينشر بها لم يكن رفيع المستوى ولا كبير القيمة .

وفى سنة ١٨٤١ ظهرت المجموعة الأولى من فصول إمرسن ، وبعد ذلك بثلاث سنوات ظهرت المجموعة الثانية من فصوله ، وفى سنة ١٨٤٧ جمع الأشعار التى نظمها فى ديوان ، وزار إنجلترا للمرة الثانية فى السنة نفسها وألقى محاضراته عن « الرجال الممثلين » وجمعها وقدمها للطبع سنة ١٨٥٠ ويقال إن كتبه لم تلق الرواج المنتظر فى بادئ الأمر ، ولكن الفصول التى ظهرت فى سنة ١٨٦٠ بعنوان « فن الحياة » لقيت اقبالا غير مسبوق .

ونشبت الحرب الداخلية ، وكان إمرسن من المعارضين فى توسيع نطاق العبودية وكان يميل إلى إلغائها إلغاء تاماً ، ولكنه مع ذلك لم ينضم عملياً إلى العاملين على الإلغاء ، ولكنه كان لا ينى يردد أن اتجاهه الدائم هو تأييد القوم الصالحين ، ولم تحل مبالغات المتعصبين بينه وبين إدراك ما فى قضيتهم من عدالة وما فى بواعثهم من سمو ونبالة قصد ، وقد سمت الحرب الداخلية بالأخلاق القومية ، وساعد ذلك على قبول رسالة إمرسن الروحية ، ومثله الأخلاقية ، ومنذ انتهاء الحرب الداخلية إلى حين وفاته فى سنة ١٨٨٢ كان أمرسن ملحوظ المكانة مسموع الكلمة معترفاً من الجميع بفضله وعظيم تأثيره ، وقد ظل إلى النهاية يواصل القراءة والاطلاع والتفكير ، ويرسل الأحاديث ، ويلقى المحاضرات حتى نهاية حياته ، وكانت أيامه الأخيرة صافية الجو خالية من السحب مثل أيامه الباكرة ، وأصاب ذاكرته القوية ضعف الشيخوخة ، فكان ينسى بعض الحوادث القريبة العهد ، ولكن ذكريات أصدقائه وأيامه الخوالى ظلت فى نفسه واضحة قوية يتحدث عنها فى حماسة ويصفها فى وضوح ودقة ، وقد ظل محفوفاً برعاية أسرته المخلصة وعنايتها البالغة وحب جيرانه وعطفهم وتقديرهم حتى توفى يوم ٢٧ إبريل سنة ١٨٨٢ .

وأكثر مؤلفات إمرسن أعدت لتلقى خطباً أو محاضرات ولكل خطيب أو محاضر أسلوبه الخاص فى اجتذاب جمهوره والتأثير فى مستمعيه وتختلف بطبيعة الحال طريقة الخطيب أو المتحدث الذى يسترعى الأسماع ويلفت الأنظار عن طريقة الكاتب الذى يحاول التأثير فى قرائه ، وأسلوب إمرسن وإن كان ينقصه التماسك المنطقى ملائم لاتجاهه الخطابى ، ويبدو عليه طابع شخصيته وسمات تفكيره ، وأدبه يدل على سعة اطلاعه ، وتنوع ثقافته ، وقد كان أديباً غزير المعرفة دائم الاطلاع والدراسة كما كان حكيما نافذ البصيرة ، قوى الحدس ، ويمتاز شعره بقوة الفكرة أكثر مما يمتاز بقوة العاطفة ، وشعره من ثمرات التأمل أكثر مما هو نتيجة للاحساس والشعور .

وكتابه عن « الرجال الممثلين » يعد من خير كتبه ، وقد ألقاه محاضرات فى سنة ١٨٤٥ ولم يقدمه للطبع إلا فى سنة ١٨٥٠ ، وقد تحدث فى المحاضرة الأولى عن « فوائد الرجال العظماء » واختار فى المحاضرات التالية ستة من المشاهير عدهم ممثلى الإنسانية ، منهم الفيلسوف والمتصوف والمتشكك ورجل الأعمال والشاعر والكاتب ، وقد تمثلت هذه الاتجاهات فى أفلاطون وسويدنبرج ومونتين وشيكسبير ونابليون وجيتى ، وقد تناول إمرسن حياة هؤلاء الرجال

الممثلين الستة كاشفاً نواحي عظمتهم وامتيازهم ، مشيداً بقدرتهم الفائقة التي جعلتهم بحق ممثلين للإنسانية في الحالات المختلفة ، ولم يفته مع ذلك الإشارة إلى بعض نواحي ضعفهم ، فهم ممثلون للإنسانية وليسوا آلهة ولا أنبياء معصومين ، وجانب كبير من عظمتهم مستمد من الإنسانية التي أجادوا تمثيلها ، وأفصحوا في التعبير عما في نفسها . ويقول إمرسن في المحاضرة الأولى عن فوائد الرجال العظماء « من الطبيعي أن نؤمن بعظماء الرجال ، فاذا ظهر لنا أن رفقاء طفولتنا هم الأبطال وأحوالهم الفاخرة فليس في ذلك ما يثير عجبنا ، والأساطير جميعها تبدأ بأنصاف الآلهة في أحوال سامية مؤاتية شعرية ، أي أن عبقريتهم سائدة غلابة ، وفي الأساطير التي تدور حول جوتاما يروى أن أوائل البشر أكلوا الأرض ووجدوها لذيذة الطعم حلوة المذاق ، ويبدو أن الطبيعة قد وجدت من أجل البارعين وقوام العالم صدق الرجال الصالحين وهم الذين يجعلون الأرض صالحة للسكن ، والذين يعيشون معهم يجدون الحياة سارة ومثمرة ، والحياة لا تحلو ولا تحتمل إلا بايماننا بمثل هذه الجماعة ، ونحن في الواقع أو في الخيال والفكر نعمل على أن نعيش مع من هم أسمى منا ، ونسمى أبناءنا وأرضنا بأسمائهم ، وتدخل أسماؤهم في صياغة الأفعال في لغتنا ، وأعمالهم وصورهم في منازلنا ، وفي كل مناسبة من المناسبات نذكر نادرة من نوادرهم ، والبحث عن العظيم حلم شبابنا ، وأهم مشاغل كهولتنا ، ونحن نسافر إلى البلاد الأجنبية لنشاهد أعماله ، ولنحظى بالنظر إليه إذا استطعنا ذلك . ومعرفتنا أن في المدينة رجلا اخترع السكة الحديدية ترفع من قيمة جميع المواطنين بها . . . وديانتنا هي حب هؤلاء الأنصار وإكبار شأنهم » .

ولكن العظمة في رأي إمرسن ليست شيئاً قائماً بذاته منفصلا عن الإنسانية ، ويلزم أن يكون العظيم متصلا بنا وتتلقى منه حياتنا ما يعدها بالبيان والتفسير ، ويقول إمرسن في تأييد ذلك « والعظماء قريبون منا ونعرفهم حينما تقع أعيننا عليهم ، وهم لا يخيبون ظننا » ، ويستشهد إمرسن بقول نابليون « لا تحارب على الدوام عدواً واحداً وإلا علمته كل ما تعرفه عن فن الحرب » وكذلك نحن إذا أكثرنا من الحديث مع أي إنسان راجح العقل قوى التفكير اكتسبنا منه معرفة طريقته في النظر إلى الأشياء واستطعنا أن نستبق معرفة وجهة نظره في أي أمر من الأمور العارضة .

ويشير إمرسن إلى موقف العظماء في مختلف العصور فيقول « ربطت الإنسانية مصيرها في جميع العصور بأشخاص قلائل كانوا جديرين بأن يكونوا قادة أو صانعي قوانين وشرائع ، وذلك بحكم الفكرة التي يمثلونها أو اتساع مدى تلقيهم ، فهم يعلموننا صفات الطبيعة الأولى ، ويطلعوننا على تكوين الأشياء . . وما يعرفونه يعرفونه من أجلنا ، ومع كل عقل جديد يتجلى سر جديد من أسرار الطبيعة ولا تطوى صفحات الكتاب المقدس إلا بعد مولد آخر الرجال العظماء وما في الإنسانية من تقديس يختار هؤلاء لأسمى الأماكن ، ونستشهد على ذلك التماثيل والصور والنصب التذكارية التي تذكرنا بعبقريتهم في كل مدينة وكل قرية وكل منزل وكل سفينة » .

ولا يقتصر إعجاب إمرسن بالعظماء على طبقة معينة منهم أو العظماء في جانب من جوانب الحياة دون الجوانب الأخرى وإنما يعجب بالعظماء في كل ناحية من نواحي الحياة وفي كل جنس من أجناس البشرية ، وهو يقول « إني أعجب بالعظماء من جميع الطبقات ، هؤلاء الذين يدافعون عن حقائق الواقع ، وهؤلاء الذين يمثلون الأفكار ، وأحب منهم الصلب الخشن واللين الدمث ، سوط العذاب وسيف النقمة والحبيب المدلل ، أحب قيصر الأول وشارل الخامس ملك أسبانيا وشارل الثاني عشر ملك السويد وبونابرت في

فرلسا ، وأثنى على كل رجل من الكفاة الذين ينهضون بأعباء وظائفهم سواء كانوا من قادة الفرق أو الوزراء أو أعضاء المجالس النيابية ، ومع العظماء تصبح أفكارنا وأنماط سلوكنا عظيمة ، ويكفى وجود رجل عاقل حكيم بين جماعة من الناس ليصبحوا جميعاً عقلاء حكماء ، فان العدوى حينذاك سريعة ، والرجال العظماء « قطرة » تزيل من عيوننا غواشى الأنانية ، وتمكننا من أن نرى غيرنا من الناس وأعمالهم ، والعظماء بإخلاصهم للأفكار العامة ينقذون حياتنا من الأخطاء المحلية ، ويجنبوننا تلك الرتابة التى نتلقاها من المعاصرين لنا ، فهم الاستثناءات والخوارج على القاعدة التى نريدها » .

على أن فرط تقديرنا للعظيم لا يخلو من خطر ، فقد تزلزل جاذبيته كياننا وتخرجنا من مستقرنا ، ولكن الذى يقينا من هذا الخطر هو إعجابنا بأبطال وعظماء آخرين يمثلون صفات جديدة وفضائل أخرى تحد من إعجابنا بمزايا غيرهم من الأبطال والعظماء ، ومن الخير أن نقتبس من كل لون من ألوان العظمة ، وأن نتخير من صفات البطولة ، فإعجابنا بمزايا رجل من طراز جورج واشنطن يلطف ويطامن فرط إعجابنا بعظيم من طراز فولتير ، والموازنة بين العظيم ونقيضه فى لون عظمته تجعل أحكامنا متزنة .

ويوجه إمرسن نظرنا إلى مسألة جديرة بالملاحظة وقد سبقه فى الإشارة إليها مكيافلى فى كتاب الأمير ، وهى أن أبطال الساعة عظمتهم نسبية ، وسر نجاحهم صفة فيهم كان العصر فى حاجة ماسة إليها ، وبعض الساسة الذين نجحوا فى عصر من عصور التاريخ لتوفر صفة فيهم لازمة للعصر لم يكن من الميسور نجاحهم فى عصر آخر ليس فى حاجة إلى توفر تلك الصفة ، بل قد تكون الصفة التى تكفلت بنجاحهم فى أحد العصور علة إخفاقهم فى عصور أخرى ، ويقول إمرسن تأييداً لذلك « إن الأيام الأخرى تستلزم صفات أخرى » ، ويمكن أن نستخلص من ذلك أن جانباً من نجاح الرجل العظيم متوقف على أحوال عصره ، ويدعم إمرسن هذا الرأى بقوله « سل الرجل العظيم هل هناك ما هو أعظم منه ، إن رفقته عظماء وليسوا أقل منه عظمة بل هم أكثر عظمة منه لأن المجتمع لا يستطيع أن يرى ذلك ، والطبيعة لا ترسل رجلا عظيما إلى هذا الكوكب دون أن تفضى بهذا السر إلى روح أخرى » ويمكن أن نتبين من ذلك الفرق بين فكرة العظمة والبطولة عند إمرسن وفكرة العظمة والبطولة عند كارلايل ، فتاريخ العالم الحقيقى فى رأى كارلايل هو سير أبطال التاريخ وعظمائه ، ولا يقر إمرسن هذه الفكرة ، وقد وجد أن خير رد على فكرة كارلايل التى بسطها فى محاضراته المشهورة عن الأبطال وعبادة البطولة هو أن يتناول الموضوع من زاوية أخرى فى محاضراته ، ويوضح أن العظماء والأبطال ممثلون للإنسانية ، وأن الأمم والجماعات تهيئ المجال لظهور العظيم ، وتمده بأسباب النجاح والتوفيق ، ولكل عظيم شيعته من الحواريين الذين يستجيبون لدعوته ، ويعينونه على تبليغ رسالته ، ويرون فيه خير معبر عما فى نفوسهم ، وأقدر نائب يستريحون إليه فى النيابة عنهم ، فمحاضرات إمرسن عن « الرجال الممثلين » فى الواقع من قبيل النقد الصامت البناء لمحاضرات صديقه العظيم وضريبه فى الفحولة والعبقرية توماس كارلايل ، وهى وجهة نظر تختلف بطبيعة الحال عن وجهة نظر نقاد التاريخ الماركسيين الذين ينتقصون من قيمة العامل الشخصى والنزعة البطولية فى الحركة التاريخية ، لأن الدوافع الاقتصادية والعوامل المادية لها فى رأيهم المكان الأول فى سير التاريخ وتطوراته وأحداثه وانقلاباته .

ويقول إمرسن فى دعم وجهة نظره « إن عبقرية الإنسانية هى الموضوع الحقيقى المكتوبة سيرته فى حولياتنا ، وعلينا أن نستخلص الكثير ونملأ الثغرات فى

سجل التاريخ .. وعبقرية الإنسانية هى وجهة النظر الصحيحة فى التاريخ ، والصفات تبقى والرجال الذين أظهروا هذه الصفات وتفاوتت أنصبتهم منها يذهبون ، ولكن الصفات نفسها تبقى مرتسمة على جبين آخر .: وسنمسك عن طلب الكمال فى الرجال ، ويكفينا أن نقنع بصفتهم الاجتماعية والنيابية ، وقد وجد الرجال العظماء ليكونوا مدرجة لظهور رجال أعظم منهم ، وعلى الإنسان أن يكبح جماح الفوضى ، وأن يبذر فى كل جانب خلال حياته بذور العلم والغناء حتى يصبح الجو والغلال والحيوان والإنسان أرق حاشية وأكثر اعتدالا ، وحتى تتضاعف جراثيم الحب والخير والنفع » .

وينتقل إمرسن فى المحاضرة الثانية إلى الحديث عن أفلاطون الفيلسوف اليونانى الذى يعجب به اعجاباً شديداً ، ويضعه فى الرعيل الأول بين مفكرى العالم العظماء وخير نواب الإنسانية ، وهو يراه مفكراً لا نظير له فى كثرة جوانبه وتنوع ملكاته ومواهبه ، ومن أفلاطون قد انبثق كل ما يدور حوله التفكير الفلسفى ، وعظماء المفكرين مدينون جميعهم لأفلاطون ، ويضرب إمرسن لذلك مثلا رابليه وإراسماس وبرونو ولوك وروسو والفيرى وكولردج وغيرهم ، وأفلاطون هو مفخرة الإنسانية وشينها فى الوقت نفسه ، شينها لأنه لا السكسون ولا الرومان قد استطاعوا أن يضيفوا جديداً إلى ما تركه أفلاطون ، ولم يكن له زوجة ولا ولد وكل مفكرى العالم المتحضر عقبه وذريته ، وقد تأثروا بتفكيره وطبعوا بطابع عقله ، والفلسفة المسيحية على اختلاف طوائفها والفلسفة على تعدد مذاهبها قد أفادتا منه ، وقد تجاوزت إنسانيته الحدود والأسداد حتى أصبح أستاذاً للجميع .

ولكن إمرسن مع ذلك يظل مخلصاً لفكرته عن نيابة العظماء ، فأفلاطون مثل سائر العظماء قد استوعب معارف عصره ، وتغذى بآدابه وفنونه وعلومه ، ومن ثم رماه معاصروه بالسرقة واتهموه بالانتحال ، ولكن المخترع المجدد يعرف كيف يستعير ، والمجتمع يسره أن ينسى العمال الذين ساعدوا على إقامة هذا الصرح ، ويحتفظ له بعرفان الجميل كاملا ، ويقول إمرسن « حينما نمتدح أفلاطون يبدو أننا نمتدح ما نقله من صولون وسوفرون وفيلولاوس ،وليكن ذلك كذلك ، فكل كتاب من الكتب مكون من شواهد واقتباسات ، وكل منزل من المنازل مقتبس من الغابات والمناجم والمحاجر ، وكل إنسان إنما هو اقتباس من أجداده السالفين جميعهم ، وقد استوعب أفلاطون ما فى عصره من المعرفة والعلم — فيلولاوس ، وتيميه وبارمنيدز وغيرهم ، ثم أستاذه سقراط ، ووجدانه لا يزال قادراً على استيعاب مادة أخرى — ولم يكن لذلك مثيل فى عصره ولا منذ عصره — فسافر إلى إيطاليا لكى يكتسب ما عند بيثاجوراس ، وارتحل إلى مصر وربما ذهب إلى نواح أقصى فى الشرق لكى يستورد العنصر الآخر الذى كان ينقص أوروبا إلى العقل الأوربى ، وهذا الاتساع يؤهله لأن يقف موقف الممثل للفلسفة» .

ويحدثنا إمرسن عن حياة أفلاطون فيقول « ولد أفلاطون سنة ٤٣٠ قبل الميلاد قريباً من الوقت الذى مات فيه بركليز ، وكان فى عصره ومدينته من أسرة نبيلة ، ويقال إنه كان فى نشأته ميالا إلى الحرب ، ولكن حينما لقى سقراط وهو فى العشرين من عمره اقتنع بسهولة بترك هذه الخطة وظل مدة عشر سنوات تلميذاً لسقراط حتى وفاته ، وذهب بعد ذلك إلى ميجارا ، وقبل دعوة ديون وديوانيزاس إلى بلاط صقلية ، وذهب إلى هناك ثلاث مرات .. ثم سافر إلى إيطاليا وإلى مصر حيث مكث زمناً طويلا والبعض يقول إنه قضى ثلاثة أعوام وآخرون يقولون أنه قضى ثلاثة عشر عاماً ، ويروى أنه ذهب أبعد من ذلك فزار بابل ولكن هذا غير مؤكد ، ثم عاد إلى أثينا وألقى

دروساً فى الأكاديمية على الذين اجتذبتهم إليه شهرته ، ومات وهو يكتب فى الواحدة بعد الثمانين من عمره » :

ويدهش إمرسن من فرط حداثة تفكير أفلاطون ، وكل سمات التفكير الأوربى تلوح فى كتاباته ، فكيف صار أفلاطون أوروبا والفلسفة والأدب فى الأغلب ؟ هذه هى المشكلة !

ويعلل إمرسن ذلك بأن أفلاطون كان رجلا سليما مكيناً مخلصاً حر الفكر يجمع بين احترام المثل الأعلى أو قوانين العقل ونظام الطبيعة ، ومزية أفلاطون هى أنه جمع بين براعة أوروبا وتفوق آسيا ، ووفق بين ما وراء الطبيعة والفلسفة الطبيعية عند أوروبا وديانة آسيا ، ويستشهد فى وصف جمال أسلوب أفلاطون بالقول المأثور عن القدماء « لو هبط الإله جوبيتير الأرض فانه لن يتكلم إلا بأسلوب أفلاطون » .

واختار إمرسن العالم المتصوف السويدى سويدنبرج يمثل الجانب الصوفى فى الإنسانية ، وبدأ الحديث عنه بقوله « أعز الرجال على وآثرهم فى نفسى من بين الرجال الأعلياء ليسوا من الطبقة التى يسميها رجال الاقتصاد المنتجين ، فليس فى أيديهم شىء ، وهم لم يزرعوا الغلال ولم يصنعوا الخبز ولم يقوموا بعمل مستعمرة ولم يخترعوا نولا ، وفى تقدير بناة المدن والذاهبين إلى الأسواق من بنى الإنسان وحبهم أن هناك طبقة أسمى وهى الشعراء الذين يغذون الفكر والخيال بالأفكار والصور التى ترتفع بالإنسان فوق عالم الغلال والمال وتعزيهم عما فى حياتهم اليومية من نقص وقصور وما فى العمل والتجارة من خسة وضعة » .

ويتحدث عن نشأة سويدنبرج وأنه كان طالب علم منذ نشأته ، وقد تلقى تعليمه فى أوبسالا وفى الثامنة والعشرين من عمره عين مثمناً فى إدارة المناجم ، وقد اختاره لها شارل الثانى عشر ملك السويد فى ذلك العهد وفى سنة ١٧١٦ غادر بلاده مدة أربع سنوات زار فيها جامعات إنجلترا وهولنده وفرنسا وألمانيا ، وفى سنة ١٧٢١ قام بسياحة فى أوروبا لكى يختبر المناجم وأعمال سبك المعادن ، وشغل بعد ذلك بتأليف الكتب العلمية وطبعها ، وأقبل كذلك على دراسة اللاهوت ، وفى سنة ١٧٤٣ وقد بلغ الرابعة بعد الخمسين من عمره بدأت تتجلى نزعته الصوفيـــة وترك اهتماماته العلميـــة والصناعية والهندسية ووقف حياته على المؤلفات الدينية التى كان يقوم بطبعها على نفقته أو نفقة بعض الأمراء ، وترك وظيفته ، ولكنه ظل يتقاضى مرتبه طوال حياته ، وتوثقت العلاقات بينه وبين شارل الثانى عشر الذى كان يستشيره كثيراً ويقدره ، وقد أكسبته قدرته العلمية وبراعته العملية ومعرفته الدينية ومواهبه الصوفية التى تجلت بعد ذلك مكانة سامية ، وجعلت الملكات والأشراف والأعيان ورجال الدين يقبلون عليه ، ولم يتزوج قط طوال حياته ، وعرف بالتواضع الجم ورقة الحاشية وحسن الخلق ، وكان يعيش على الخبز واللبن والخضروات فى منزل تحف به حديقة كبيرة ، وقد زار إنجلترا مرات عدة ومات فى لندن يوم ٢٩ مارس سنة ١٧٧٢ فى الخامسة بعد الثمانين من عمره :

ويقول إمرسن « إنه ليس فى وسع إنسان فرد أن يقدر مزايا مؤلفاته فى مختلف الموضوعات التى تناولها ، وكتبه عن المناجم والمعادن لها منزلة مرعية عند العارفين بهذه الشؤون ، وهو على ما يبدو قد سبق إلى معرفته الكثير من أسرار العلم التى كشفها القرن التاسع عشر سواء فى الفلك أو الكيمياء والنظرية الذرية أو فى التشريح والمغنطيسية » :

ويجرى إمرسن على طريقته فى اظهار أن العظماء ممثلون لعصرهم فيقول إن سويدنبرج ظهر فى جو حافل بالأفكار العظيمة ، وقد مهد له السبيل أمثال هارفى كاشف الدورة الدموية وجلبرت الذى أظهر جاذبية الأرض وديكارت ونيوتن وغيرهم كما كان بين

معاصريه أمثال ليبنتز وكريستيان ولف ولوك وجروتياس ويقول إمرسن « إنه من الميسور أن ترى فى هذه العقول مناشئ دراسات سويدنبرج وإيحاءات حل المشكلات التى تناولها » :

ويعرض إمرسن فى المحاضرة الرابعة لمونتين ممثل الشكوكية فى رأيه ، ويحدثنا إمرسن فى هذه المحاضرة عن نشأة تقديره لمونتين فيروى « أنه وجد فى مكتبة أبيه مجلداً واحداً به مجموعة من فصول مونتين ترجمها إلى الإنجليزية كوتون ، وظل الكتاب مهملا مطرحاً زمناً طويلا إلى حين خروجه من الكلية » ، ولما قرأه استحضر المجلدات الباقية ، فقد أعجب بفصوله واستمتع بقراءته ، وعرف بعد ذلك أن ترجمة فلوريا لفصول مونتين كانت من الكتب التى اقتناها شكسبير وأن مونتين كان الكاتب الوحيد العظيم الذى قرأ فصوله الشاعر بيرون ورضى عنه وأعجب به :

ويذكر إمرسن أن مونتين حينما مات والده فى سنة ١٥٧١ ، وكان حينذاك فى الثامنة بعد الثلاثين من عمره أعرض عن ممارسة القانون فى بوردو واستقر به المقام فى ضيعته ، وبالرغم من أنه كان من طلاب المتعة وكان فى بعض الأوقات من رجال البلاط فقد غلب عليه حبه للدراسة والمطالعة وآثر حياة الريف الحرة وعنى بضيعته وعرف فى الناحية بالاستقامة وحسن الإدراك ، وكان موضع ثقة جيرانه فكانوا يأتمنونه على مجوهراتهم وأوراقهم الخاصة ، ويذكر إمرسن رأى جيبون فى أن الرجلين اللذين عرفا بحرية الفكر فى ذلك العهد الذى اتسم بشدة التعصب فى المسائل الدينية كانا هنرى الرابع ومونتين :

ويرى إمرسن أن مونتين « هو أوفر الكتاب حظاً من الصراحة والأمانة ، والفصول التى كتبها تتضمن كل ما خطر بباله وهجس بنفسه دون تكلف ، وربما كان هناك من هو أعمق منه نظراً ولكن يستطيع الإنسان أن يقول — كما يرى إمرسن — أنه فى غزارة الأفكار منقطع النظير ، وهو لا يمل قارئه ولا يخدعه وإنما يقول ما يعتقده مخلصاً وعنده من العبقرية ما يجعله يحمل قارئه على أن يعنى بما يهتم به ويؤثره ، وتنعكس صورة هذا الإخلاص فى جمله وأحاديثه ، وفصوله أحاديث استحالت كتاباً ، وهى نابضة بالحياة تدميها إذا اقتطعت منها كلمة » .

وعند إمرسن أن مونتين كان يعرف الدنيا والكتب ويعرف نفسه كذلك ويتذوق كل لحظة من لحظات حياته ويحب الألم لأنه يجعله يشعر بنفسه ، وقد مات بمرض التهاب اللوزتين فى الستين من عمره سنة ١٥٩٢ ميلادية .

وينتقل إمرسن من الحديث عن المتشكك مونتين إلى الشاعر العظيم وليام شيكسبير نائب الشعراء فى متحفه وممثلهم فى ندوته ، وقد استهل حديثه عن شيكسبير بقوله « يمتاز عظماء الرجال بالمحال والامتداد أكثر مما يمتازون بالطرافة ، وإذا كنا نطلب الطرافة التى تتكون من نسج الغشاء من الأمعاء مثل العنكبوت وفى إيجاد الصلصال وعمل الآجر وبناء البيت فليس بين العظماء من رزق الطرافة ، والطرافة ذات القيمة ليست متوقفة على وجود أوجه شبه بين العظماء وبين غيرهم من الناس : . وأعظم العباقرة هو أكثر المدينين من الناس ، والشاعر ليس رجلا خالى الذهن يقول ما يخطر على باله ولأنه يقول كل شىء فهو يقول فى نهاية الأمر شيئاً جيداً ، وإنما هو قلب متجاوب مع عصره وبلاده ، وليس هناك شىء هوائى ولا خيالى فى إنتاجه . وعبقرية حياتنا تغار من الأفراد ولا تريد أن يكون أى فرد عظيما إلا خلال العام ، وليس للعبقرية اختيار » :

وشيكسبير فى رأى إمرسن مدين لجهات شتى وقد استطاع الاستفادة من كل ما وقع تحت بصره :

وقد اختص إمرسون نابليون بونابرت بالمحاضرة السادسة من محاضراته عن الرجال الممثلين ، باعتباره

ممثلا للرجال الدنيويين ، ولأنه كان فيه « فضائلهم وعيوبهم ، وكان فيه قبل كل شيء روحهم وأغراضهم » وعنده أن نابليون كان « يوقف قواه العقلية والروحية على وسائل النجاح المادي » وهو في رأيه « ليس بطلا بالمعنى السامي للكلمة ، ورجل الشارع يرى فيه الصفات والقوى التي يراها في غيره من الرجال الذين يراهم في الشارع .. وقد استهل الحديث عنه بقوله « بين الأشخاص الأعلياء في القرن التاسع عشر فإن نابليون أبعدهم شهرة وأقواهم ، ويعزي نجاحه لإخلاصه في التعبير عن نغمة تفكير جماعات الرجال العاملين والمثقفين ومعتقداتهم وأهدافهم — وإذا كان نابليون هو فرنسا وإذا كان نابليون هو أوروبا فذلك لأن القوم الذين كان يحركهم ويسيطر عليهم كان كل فرد منهم نابليون الصغير » ونلمح في هذا الرأي فكرة إمرسن الأصلية وهي أن سر نجاح نابليون أنه وجد صدى لنوازعه واتجاهاته في نفوس معاصريه ، ولذلك عده « نائباً عنهم » .

ويقول إمرسن « كان نابليون معبود الناس العاديين لأنه كان فيه بصورة فائقة صفات الناس العاديين وقدراتهم » ويمضي في وصفه قائلا « كان نابليون رجلا يعرف في كل لحظة وفي كل طارئ ماذا يعمل ، ومعظم الناس يعيشون من اليد إلى الفم بلا خطة مرسومة ، ومن أقوال نابليون إن الحوادث العارضة يجب ألا تسيطر على سياستنا ، وإنما السياسة هي التي تسيطر على الحوادث ولم يكن نابليون ميالا إلى سفك الدماء ولا قاسياً فظاً غليظ القلب ، ولكن الويل لمن كان يقف في طريقه ، وهو لا يرى سوى هدفه ، وأما العقبة فيجب أن تزول ، ولم يكن هجومه من وحي الشجاعة وإنما كان نتيجة الحساب والتقدير » .

ويشتد إمرسن في نقده لنابليون فيقول عنه « كان بونابرت مجرداً من العواطف الكريمة بشكل غير عادي وبالرغم من المكانة السامية التي بلغها لم يكن فيه مزية الصدق ولا الأمانة ، وقد كان يجور على قواده ، ويعزو أعمالهم الباهرة إلى نفسه ، وكان كذوباً مسرفاً في الكذب ، وقد جلس في شيخوخته بالجزيرة المنعزلة — سانت هيلانة — لتزييف الوقائع والتواريخ ، ومن أقواله « لا بد أن أبهر الناس وأروعهم » وكان غرضه الأعظم إثارة الضجة حول نفسه ، ومن أقواله في ذلك ، « الشهرة العظيمة هي الضجة المدوية ، وكلما كانت الضجة أعظم صخباً كان صوتها أبعد وأسير ، وقد تزول القوانين والنظم والآثار ، ولكن الضجة تبقى ويرن صداها في العصور التالية » وعنده أن الرغبة والرهبة هما اللتان تحركان الناس ، وأن الصداقة ليست سوى اسم ، وقد صرح بأنه لا يحب أحداً حتى إخوته ، وكان لا يعرف التردد فكان يسرق ويفتري ويقتل ويغرق ويدس السم حسبما تملي عليه مصلحته ، ولم يكن كريم النفس نبيل الأخلاق ، وإنما كان شديد الأثرة ، وكان خائناً غادراً ميالا إلى الاغتياب والخوض في القيل والقال » :

ومن أقوال نابليون عن نفسه التي رواها إمرسن إنه كان يسمي نفسه « ابن القدر » ومن أقواله « إنهم يتهمونني بارتكاب الجرائم الكبيرة ولكن الرجال من طرازي لا يرتكبون جرائم ، ولم يكن هناك شيء أسهل من ارتفاع شأني وسمو منزلتي ، ومن العبث أن ينسب ذلك إلى الدسيسة أو الجريمة ، وإنما مرجعه إلى خصائص العصر وإلى شهرتي في إجادة الحرب ضد أعداء بلادي ، ولقد كنت دائماً أتجه مع آراء الجماعات وسير الحوادث فماذا تصنع لي الجرائم ؟ » . ومن عجيب أقواله قوله في الحديث عن ابنه « إن ابني لا يستطيع أن يحل محلي ، وأنا نفسي لا أستطيع أن أستبدل مكاني ، إني مخلوق الظروف » :

ويعلل إمرسن نجاح نابليون بالصلة القوية بين نفسه وبين جماعات الناس في عصره ويقول « كانت قوة نابليون الحقيقية قائمة على اعتقاد الجماعات أنه يمثلها

فى عبقريته وأهدافه : وأنه لا يمثلها حينما يخطب ودها ويعمل على مرضاتها فحسب بل كذلك حينما يسيطر ويحكم وحتى حينما يعرضها للهلاك باجبارها على الالتحاق بالجيش .

ويختم إمرسن كتابه بمحاضرته عن « جيتى » أو « الكاتب » بوصف جيتى ممثلا للكتاب ، ويقول إمرسن فى هذا الفصل « إن الإنسان يحب أن ينقل ما فى نفسه، والذى يود أن يقوله يظل حملا ثقيلا على قلبه حتى يعبر عنه ويفضى به ، ولكن علاوة على متعة الحديث فإن بعض الناس قد ولدوا وعندهم قوة أسمى وهى القدرة على الخلق الثانى— (أى الكتابة) » وينقل إمرسن تأييداً لذلك قول جيتى عن نفسه « لقد وهبنى الله القدرة على أن أصور ما أعانيه » .

ويقول إمرسن « لقد وصفت نابليون باعتباره ممثلا لحياة القرن التاسع عشر العادية الخارجية وأهدافه التى كان يتحراها ، وشاعر هذا القرن ونصفه الآخر جيتى وهو رجل ألف هذا القرن ، واستنشق هواءه ، واستمتع بثمراته ، ولم يكن من الميسور وجوده فى زمن مبكر ، وقد ظهر فى وقت كانت الثقافة قد اتسع مداها وقللت من حدة السمات الفردية » ويمضى فى حديثه عن جيتى قائلا « والعجيب من أمره أنه عاش فى مدينة صغيرة وفى ظل دولة ضئيلة مهزومة ، وفى زمن لم تلعب فيه ألمانيا دوراً رئيسياً فى الأحوال العالمية بحيث يحرك الكبرياء فى نفوس أبنائها ، ومع ذلك لا أثر للاقليمية فى إيحاءات خياله وبنات شعره . . ولقد ولد وله عبقرية حرة مسيطرة » .

ويتحدث عن الجزء الثانى من رواية فاوست التى نظمها جيتى قائلا « هيلينا أو الجزء الثانى من فاوست هى فلسفة الأدب مفرغة فى القالب الشعري ، وهى عمل إنسان وجد نفسه متمكناً من التاريخ والأساطير والفلسفات والعلوم والآداب القومية فى الصورة التى يسرتها المعلومات الانسيكلوبيدية التى أمكن جمعها فى العصر الحديث عن طريق الاختلاط الأممى بين سكان الكرة الأرضية وعلم الفلك وطبقات الأرض والكيمياء »

ويشير إلى رواية وليام مايستر بقوله « وليام مايستر رواية بكل ما تحمل الكلمة من معنى ،وهى أول رواية من نوعها ، وقد وصفها المعجبون بها بأنها الوصف الوحيد للمجتمع الحديث — كأن الروايات الأخرى ، مثلا روايات ولترسكوت ، كانت تتناول الأزياء والأحوال ، أما هذه الرواية فأنها تناولت صميم الحياة . . وكل من رزق حسن الفهم قرأ هذه الرواية فى سرور ودهشة ، وقد فضلها بعضهم على رواية هملت باعتبارها عملا عبقرياً ، ولا أظن كتاباً من الكتب التى ظهرت فى هذا القرن يمكن أن يقوم لها أو يوازن بها فى عذوبتها المستحبه وجدتها وإثارتها للفكر ، وهى حافلة بالأفكار الجدية ، والنظرات النافذة إلى صميم الحياة والعادات والأخلاق . . وهى خالية من البلاغة المتكلفة والإملال البغيض . . والذين يحبون القراءة السهلة وينتظرون التسلية التى يجدونها فى الروايات سيخيب فيها ظنهم » .

والمعروف أن رواية وليام مايستر لم تجد فى بادئ الأمر إقبالا على قراءتها وتقدير مزاياها من قراء الأدب الإنجليزى ، ويقول إمرسن فى تعليل ذلك « بطل رواية جيتى فيه الكثير من نواحى الضعف والنقائص ، ويخالط جماعة من أهل السوء ، وقد ضاق جمهور القراء الإنجليز بذلك واجتوي الرواية ، ولكنها مع ذلك حافلة بالحكمة ومعرفة الدنيا ، وتصويرها للشخصيات صادق محكم وبلمسات قليلة ،وليس فيها كلمة أكثر مما يلزم ، وما يزال الكتاب جديداً لم يستنفدما به . . ولا يزال ينتظر ملايين القراء ليفيدوا منه » .

ويروى لنا إمرسن أن الشاعر الألمانى الصوفى النزعة نوفاليس لم يعجبه الكتاب بعد القراءة الأولى ،

ولكنه بعد أن أعاد قراءته ووقف على مضامينه ظل كتابه الأثير إلى نهاية حياته :

ويرى إمرسون أن جيتى ونابليون كانا يمثلان ثورة عصرهما على التقاليد البالية ، وأنهما كانا واقعيين ثائرين على الأوضاع المبتذلة ، وكل منهما يستمد من نبعه الخاص ويعتمد على نفسه ، وقد عملا على إقناع أهل عصرهما أن الدنيا لم تبلغ بعد مرحلة الهرم وأن فرصة التجديد والانطلاق لا تزال موجودة ، وأن كل عصر يستطيع أن يكتب إلياذته التى يصف فيها مخاطراته وروائع أعماله دون أن يكتفى بالإشادة بأمجاد القدماء والخضوع لأحكامهم وهما يعدان من هذه الناحية فى طليعة المجددين :

ولا نزاع فى أن إمرسن قد استعان فى تقديره لأبطاله النواب بوجهة نظر كارلايل التى بسطها فى كتابه عن الأبطال وعبادة البطولة ، وذلك برغم مخالفته لكارلايل ، والإنسان فى كثير من الأحيان يفيد من مخالفيه فى الرأى أكثر مما يفيد من الذين يوافقونه على آرائه وينزلون على أحكامه ، وقد تناول كل منهما الموضوع من الناحية الملائمة لشخصيته ومزاجه الخاص ولون ثقافته ، وفى اعتقادى أن الكتابين ، كتاب الأبطال وعبادة البطولة الذى كتبه كارلايل وكتاب « الرجال الممثلين » الذى كتبه إمرسن يكمل كل منهما الآخر ويلقيان الكثير من الضوء على التاريخ وفلسفته :

ديوان "حكمة" لبول ڤيرلين

بقلم
الدكتور على درويش
مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

لعل بول ڤيرلين Paul Verlaine من النماذج البشرية التى لا تهم الأدب فحسب ، والشعر بمعنى أصح – لأنه ترك فيه صوتاً خالداً لا يكف عن الترنيم بطريقة لم تعهدها الآذان من قبل – وإنما لا جدال فى أنه يقدم من نفسه مادة خصبة لدراسة نفسية عميقة ، وربما أيضاً مادة أخصب لتحليل نفسى يبدأ من علامة استفهام محيرة ، وينتهى بعلامة تعجب تعبر عن الرثاء ، ماراً فى سرداب طويل ولكن السير فيه لا يمل ، مظلم ولكن الأضواء الشاحبة أو الباهرة التى تسلط على جوانبه وخباياه تشيع فى نفس الباحث متعة لا جدال فيها ... ولكن حذار ! فليس ما ينبغى أن يثير من هذه الدراسات هو ڤيرلين الرجل ، وإنما ڤيرلين العبقرى ؛ أو – إن جاز التعبير – « لعبة الشذوذ والعبقرية » ! ... ونحن نقصد الشذوذ بمعناه العام ، فسوف نرى فى حياة ڤيرلين نوعاً من الشذوذ بمعناه الخاص أيضاً ! ؛ وإن كنا سنحرص على ألا نذكره إلا تلميحاً بالرغم من أنه يكون حدثاً جوهرياً من أحداث حياته .. ذلك لأننا لسنا من أنصار « أدب القمامات » ! .. أى أننا لن نصنع من هذا الحدث وجبة غذائية نقدمها إلى فضول أنصار النبش فى الغرائز الشاذة . إذن فالعلاقة المنحرفة التى ربطت فى أحد أطوار حياة ڤيرلين بينه وبين الشاعر رامبو (Rimbaud) يستطيع من يريد الإطلاع عليها أن يفتش عنها فى غير هذا المكان :

ولد ڤيرلين فى عام ١٨٤٤ بمدينة «ميتز» (Metz) ، وأتى إلى باريس وهو فى السابعة من عمره ، حين استقال والده من وظيفته فى الجيش .. وأتم دراسته الثانوية « بليسيه بونابرت » فالتحق بمدرسة الحقوق . وظهرت مواهبه الشعرية وهو فى سن مبكرة ، إذ من المعروف انه بعث بباكورة محاولاته وهو فى الرابعة عشرة من عمره إلى ڤيكتور هوجو . . ولم يكد يبلغ التاسعة عشرة حتى كان قد التقى بمشاهير شعراء المدرسة « البرناسية » أمثال « بانڤيل » (Banville) و «كوبيه» (Coppée) .. وفى عام ١٨٦٤ (عمره عشرون عاماً) عين نساخاً فى دار عمودية القسم التاسع بباريس ، ثم فى دار المدينة (Hôtel de Ville) .. إلا أن مواهبه الأدبية كانت تزهده فى عمله الرسمى ؛ فكانت مواظبته عليه أقل من مواظبته على حضور الاجتماعات التى يعقدها البرناسيون ، الذين أفسحوا له المجال فى صحيفتهم « البرناس المعاصر » (Parnasse contemporain) .

وفى عام ١٨٧٠ تزوج من « ماتيلد موتيه » (Mathilde Mauté) التى كان قد عرفها قبل ذلك بثلاثة أعوام .. وحين حدا إعجاب «رامبو» به كشاعر (١٨٧١) إلى أن يكتب إليه ، رد عليه من فوره فى رسالة شهيرة يقول فيها : « تعالى أيتها النفس العالية العزيزة .. إنى أتمناك .. إنى أنتظرك » :. وبالتقاء الشاعرين يبدأ الطور العابث فى حياة ڤيرلين ، التى تنقلب رأساً على عقب.. إنه يضحى من أجله بزوجته ؛ ثم يتصالح معها ؛ ثم يرحل مع « رامبو » إلى بلجيكا، ثم إلى انجلترا ! (١٨٧٢) ... ولكن ينشب بينه وبين صديقه نزاع عنيف : إنه لم يستطع أن ينسى زوجته ، وهو يغادر لندن ورامبو فجأة إلى بروكسل (٤ يوليو ١٨٧٣) . ومن العاصمة البلجيكية يبعث إلى «ماتيلد» ببرقية يناشدها فيها أن تلحق به ، ويكتب فى نفس الوقت إلى أمه مؤكداً لها أنه لن يُحجم عن الانتحار إن أبت زوجته العودة إليه .. وهنا يسرع رامبو فيلحق به فى بروكسل (١٠ يوليو) ، ويحتدم الخلاف بينهما من جديد ، فيخرج ڤيرلين عن طوقه ويطلق على صاحبه رصاصتين تصيبانه بجراح طفيفة .. وتقبض السلطات البلجيكية على الجانى ثم تحكم عليه بالسجن عامين :. وتدرك « ماتيلد » أن الحياة لم تعد ممكنة مع زوجها الشاذ الذى يكفّر عن أحدث جرم له فى سجون بلجيكا، فتلتمس من محكمة باريس الحكم بالانفصال ، وتظفر بما تريد ؛ وهنا يدب فى نفس ڤيرلين يأس ممض تمخض عنه عودة إلى الإيمان .. ثم يغادر ڤيرلين السجن (١٨٧٥)، ويحاول عبثاً أن يسترضى زوجته وأن ينال منها الصفح .. ثم يلحق برامبو فى ألمانيا (Stuttgart) ، ويُخفق فى حضه هو الآخر على الإيمان ، فيرحل إلى انجلترا حيث يعمل مدرساً فى (Stickney) .. وبعد ذلك بعامين يتعلق بتلميذ له من (Rethel) يُدعى «لوسيان ليتينوا» (Lucien Létinois) ؛ ثم يتعاون معه على الإشراف فى « كولوم » (Coulommes) على مزرعة ينتهى حالها إلى التدهور .. وفى عام ١٨٨٢ يشتغل بالتدريس فى (Boulogne-sur-Seine) على مقربة من باريس ؛ ثم يشترى مزرعة فى « كولوم » (١٨٨٣ — ١٨٨٤) ... وليس من شك فى أن القطيعة بينه وبين زوجته كان لها دخل كبير فى القضاء على فاعلية الرغبة الصادقة فى الصلاح ، التى كانت تحدوه فى ذلك الوقت .. إنه الآن ينكب من جديد على الشراب ، وينغمس فى موجة من الفسق .. ويحدث ذات يوم أن يحاول وهو ثمل قتل أمه ، فيُقضى عليه بالسجن عدة أشهر :. وفى عام ١٨٩٤ يُنتخب أميراً للشعراء خلفاً لـ « لوكونت دى ليل » (Le Conte de Lisle) فتكتب صحيفة « القلم » (La Plume) تعليقاً على هذا الاختيار تقول فيه: « .. إنه تكريم لإنتاج حققه، لا تحديد لدور يستطيع أن يقوم به فى ميدان الشعر المعاصر .. ذلك لأنه — كما شاهدنا — قد انفصل انفصالا واضحاً عن هؤلاء الذين كانوا يهدمون جميع الحواجز .. » . . ويدنو « ڤيرلين » من نهايته ، ويئن من وهدة البؤس ، فتمنحه وزارة التعليم إعانة قدرها خمسمائة من الفرنكات .. وفى ٨ يناير ١٨٩٦ تحين منيته ، فيشترك فى تشييع جنازته كبار الكتاب والشعراء؛ ويلقى « كوپيه » (Coppée) و « مالارميه » (Mallarmé) و « موريا » (Moréas) كلمات تأبين، كما يلقى « موريس باريس» Maurice Barrès كلمة على قبره باسم الشباب :

تلك هى أهم أحداث حياة بول ڤيرلين . ليست لها مع ذلك قيمة تذكر بالنسبة لإنتاجه — باستثناء ارتباطه

برامبو – إذا هي لم تُستعرض في ضوء أبرز ملامح شخصيته وأوضح مظاهر سلوكه . ولعل من أهم هذه الملامح ضعف ارادته الذي يثير الاشفاق ، وافتقاره إلى نظام خلقي بشكل يدعو إلى الرثاء . وهذان العنصران هما اللذان جعلا منه ضحية ولعبة في أيدي الاحداث والناس ... إذا كان قد عرف حياة البؤس والصعلكة في الطرقات والمقاهي ، وإذا كان قد أجبر على دخول السجن بين الحين والحين ، وإذا كان انحرافه قد جرعليه تلك الأوامر المشددة التي تحظر عليه حظراً تاماً الاتصال بابنه التلميذ « بليسيه كوندورسيه » (Lycée Condorcet) .. فلأنه كان مشتتا بين انتفاضات الايمان ونزغات الجسد ، فانتهى به الأمر إلى أن يعيش عبداً لغرائز يُرثى لها .. على أن كل هـذا الذي عاناه هو الذي أدى إلى خلق مقومات الشعر الڤيرليني .. ڤيرلين كانت له نفس نادرة أتاحت له أن يعيش في حلم إلهي في حين كان جسمه يئن من شتى أنواع البؤس .. ومن هذا التناقض يخرج ذلك الشعر المجنـح الذي ينقلنا إلى عالم غريب ينسينا الواقع المرير ، فنسعد ونحن نقرؤه أو نسمعه – إنشادا أو غناءً – بنسيان آلامنا وهمومنا .

• • •

سنتحدث بعد حين عن فن ڤيرلين : ولكن لا بأس من أن نشير الآن إلى أهم انتاجه :

– « أشعار زُحلية » (Poèmes saturniens) – ١٨٦٦ .

– « أعياد تفيض بالحب » (Fêtes galantes) – ١٨٦٩ :

وهذان الديوانان من وحي نصفه برناسي ونصفه بودليري ، وقد كتب الأخير إبان خطبتـه على « ماتيلد موتيه » .

– « الأغنية الجيدة » (La Bonne Chanson) – ١٨٧٠ .

– « وجـــدانيات لاتعرف الكلمات » (Romances sans paroles) – ١٨٧٤ ، وقد نشره بمعاونة أحد أصدقائه ، وهو الذي لفت الأنظار إليه . كان ڤيرلين في السجن ، فكتب « اميل زولا » (Emile Zola) يقول : « إن ڤيرلين – وهو الآن غائب في بلجيكا – بدأ بدايته متألقة بـ « أشعار زُحلية » .. إنه إحدى ضحايا بودلير ، بل يقال إنه اندفع في تقليد أستاذه إلى حد أفسد عليه حياته .. » .

– « حكمة » (Sagesse) – ١٨٨١ .

– « أشعار لعينة » (Poèmes maudits) – ١٨٨٤ ، وهي بالإضـــافة إلى « فن الشعر » (Art Poétique) تجعـل منه حامل علم المدرسة الرمزية .

– « حب » (Amour) – ١٨٨٨ :

– « على التوازي » (Parallèlement) – ١٨٨٩

– « اهداءات » (Dédicaces) – ١٨٩٠

– « سعادة » (Bonheur) و « أغاني من أجلها » (Chansons pour Elle) – ١٨٩١ :

– « مرثيات » (Elégies) – ١٨٩٤ :

يقول « جول لومانر » (Jules Lemaître) عن هذا الانتاج الشعري : « إنه ترجمة لحالة نفسية في كثير من الأحيان ، ولا يمكن إلا أن يكون صادراً عما يشبه الهالة ، وهو وهمٌ يغير شكل الأشياء فيجعلها شبيهة بحلم مفكك ، وامتعاض نفس تطلق كالطفل أنينا في موجة الخوف من المعميات ... ثم هو ينم عن ضعف صوفي ، وسكينة تشيعها الفكرة الكاثوليكية عن العالم ، وتقبُّل لهذه الفكرة بسذاجة مطلقة » .. ونحن

وإن كنا نرى أن هذا الحكم الاجمالي يُسمعنا فعلا كثيرا من النغمات التي تنطلق من أشعار « ڤيرلين » ، شاعر الحب والألم والموسيقى ، إلا أننا نفضل هذه الكلمات المعدودات التي يقترحها « اندريه دينار » (André Dinar) علَماً على مجموعة انتاج ڤيرلين : سمو الطبيعة البشرية وعبوديتها » (Grandeur et servitude humaines) . نحن نعتبر هذه العبارة على اقتضابها جامعة مانعة ؛ انها — لو تأملناها — كفيلة بأن تجعلنا نحكم على الشاعر حكماً ذا شطرين : شطر يشيد بجوانب عبقريته ، وشطر مترفق يشفق على جوانب ضعفه البشرى .. هذه هي الحقيقة ، ولكن أيحب الناس الحقيقة ؟ — لا ، وهذا أيضاً مظهر من مظاهر الضعف البشرى .. من المؤكد أن ڤيرلين قد عانى منه — أكثر ماعانى — في الخفاء ، أو حاول أن يُغرق صداه في جوفه بما كان يصبه فيه من كؤوس النبيذ والأبسانت . . أما « سانت بيف » (Sainte-Beuve) فلم يكن مُملا ، وهو يستطيع أن يقول لنا في أناة رثاء للبشرية : « إن الناس عادة لايحبون الحقيقة ؛ والأدباء أقل حباً لها من غيرهم .. انهم — على العكس — مولعون بالهجاء .. هم يشعرون بأقصى درجات المشقة في تقبل الحقيقة ، وهي هذه المجموعة غير المرتبة من المزايا والعيوب ، من الفضائل والرذائل ، والتي تشكل الشخصية الانسانية .. إنهم يرون فيمن يحكمون عليه ملاكا صرفاً أو شيطاناً من جميع الوجوه » !

• • •

الرمزية ليست أسهل تحديداً من الرومانسية ؛ فلقد كانت اتجاهاً أكثر منها مذهبـاً محدداً . وهي تطلق عادة على الفترة التي أعقبت اضمحلال المدرسة الطبيعية ، والتي جاءت كرد فعل لأربعة عوامل أو خمسة على الأقل : لقد كان جيل الشباب الذى ظهر حوالى عام ١٨٨٠ ضجراً من فن فيكتور هوجو الذى كان يعتمد على الألفاظ الفخمة الطنانة ، والذى أصابه الهرم .. ضجراً من نثر الطبيعيين الذين كانوا يقدمون فى قصصهم لوحات عنيفة تعتمد على وسائل مفرطة فى الواقعية بحيث يمكن تسميتها « بالفوتوغرافية » .. ضجراً من الأفكار الصارمة التى تميز شعر البرناسيين أمثال « لوكنت دى ليل » و « بانفيل » و « سولى برودوم » (Sully Prudhomme) .. ضجراً من آثار التقدم العلمى الذى أثّر فى جميع المجالات بما أتى به من يقين جاف لم يدع أى فرصة للخيال والغنائية .. ضجراً من العقلية الوضعيـــة التى سيطرت على كل النصف الثـــانى من القرن التاسع عشر ... وإذا بهذا الجيل يهب مطالباً بشعر أكثر سيولة ، فيه خيال وموسيقى ، وأقدر على إثارة الانفعال ... ترك هؤلاء الشبـــاب العلم والواقعية لاصحابهما ، وبحثوا عن الانتفاضات الرهيفة للذات ، وعن الغموض بوصفه الوطن الوحيد للشعر .. وبحثوا عن زعماء لهم أو على الأقل عن مبشرين باتجاههم ، فوجدوا ضالتهم المنشودة فى « بودلير » الذى يسبر أعماق نفسه المضطربة ، ويكشف عن تجاوبات اخص أنواع الأحاسيس .. وفى « مالارميه » (Mallarmé) و « ڤيرلين » ... أما بودلير فكان قد توفى فى عام ١٨٦٧ ؛ وأما « مالارميه » و « ڤيرلين » فصحيح انهما كانا ينتميان إلى المدرسة البارناسية ، ولكنهما الآن يديران إليها ظهريهما ... الزعامة إذن مفتوحة أمام هذين الشاعرين الكبيرين ... أما الأول فكانوا يُصغون إليه فى تلك الحلقات الأدبيـــة التى يعقدها يوم الثلاثاء من كل أسبوع فى بيته بشارع روما بباريس ؛ وأما الآخر فكان تأثيره فيهم أعمق بالرغم

من أنه لم يكن يعقد اجتماعات ، لأن فمه فى شغل مع الكؤوس، ولأن أذنه منهمكة فى الاستماع إلى الموسيقى الصادرة من أعماقه : من هنا كان ڤيرلين أحق بالزعامة ؛ ومن هنا يُعتبر – كما قلنا – حامل علم الرمزيين .. وإذا توخينا الدقة قلنـا إن فنه بلور ما أصبح الرمزية فيما بعد ؛ ذلك لأن الرمزية حين تفتحت كان « ڤيرلين » قد أنتج معظم أعماله .

تصدى الرمزيون لرأى ڤيكتور هوجو عن الشاعر الحق (الذى ذكره فى مقـدمة ديوانه « أشعة وظلال » (Rayons et Ombres) : « إن المؤلف يعتقد أن كل شاعر حق – بصرف النظر عن الأفكار التى تأتيه من الحقيقة الخالدة – يضم بين جنباته مجموعة أفكار عصره » ... وأرادوا أن يعبروا عن انفعالات ذاتية فى معظم أجزائها ، لا أن يجىء شعرهم مجرد أصداء ؛ ذلك لأن الطبيعة ، بل والأفكار لا تهم بما لها من طابع موضوعى وعام ، وإنما بما تُحدث من صدى فى أعماق الفرد ... ورأوا أن مجال الشعر إن هو إلا تلك المنطقة التى تستعصى على التحليل ، وحيث يتاح للأحاسيس أن تنضج ، وللأفكار أن تجد موسيقاها ؛ فقرروا أن رسالته تعتمد لا على الإفهام وإنمـا على التلميح ... وهكذا ظهرت فكرة الرمز بوصفها أقوى أداة للتلميح : هذا الرمز قد يكون مقارنة طويلة أو قصيرة ، ولكن بحيث يجىء التشبيه دافعاً إلى التخمين – بمحاولة الاستشفاف – لا أن يعبِّر عنـه تعبيراً صريحاً ؛ الأمر الذى يحتم على خيال القارىء بذل جهد يعود عليه باللذة !

وعاب الرمزيون على اللغـة والأوزان التقليدية افتقارها إلى المرونة التى يتطلبهـا التعبير بالدقة عن الانطباعات المعقدة ، ورأوا – حلا لهذه المشكلة – ضرورة ابتكار كلمات جديدة ، وإحياء كلمات قديمة ، واستعارة ألفاظه من جميع اللغات الأخرى ، والاهتمام الكبير بموسيقية البيت ، وبالتالى بجرس الألفاظ : وهكذا يصبح الوزن سيدا ، ويحق للشاعر أن يتخير مايروقه من الأوزان ، ويصبح بيت الشعر طليقاً من كل قيد ؛

واعترفوا بأن هذه المهمة عسيرة ؛ ولكنهم رأوا أنه لا مجال بينهم للوضوح الذى تميزت به الكلاسيكية ! بل ان بعض الرمزيين أعلنوا أن الغموض من شأنه أن يكون مظهراً من مظاهر حياء الشاعر ، وأنه – على كل حال – الضريبة التى لابد منها للفن الحديث ، وعلامة من علامات سموه .

وتولى « جان موريا » (Jean Moréas) صياغة بيان المدرسة الجديدة الذى نشره فى الثامن عشر من سبتمبر عام ١٨٨٦ فى صحيفة « فيجارو » (Figaro) . ولوحظ أن كثيراً من الآراء الجديدة مستمد من « فن الشعر » لڤيرلين ... ونشرت صحيفة « الانتكاسى » (Le Décadent) – أحد ألسنة حال المدرسة الجديدة مقالا تمتدح فيه الشاعر ، وحاول « موريا » فى صحيفة « الرمزية » (Le Symbolisme) أن يجنده فى هذه المدرسة ، ولكن « ڤيرلين » كان يدرك أن الرمزيين ذهبوا إلى أبعد مما كان يتوقع فى تحررهم من القيود ، ويشعر بصدمة من جراء الأساليب البهلوانية – فى مجالى الوزن واللغة – التى عمد إليهـا أمثال « موريا » و « رينيه جيل» (René Ghil) والتى كانت تتعارض مع ما يمتاز به فنه من اتزان ووضوح واعتدال لايبيح ذلك الغلو المفرط الذى يستتر وراء الدعوة إلى شعر متحرر من قيود هى فى واقع الأمر المقومات الأصيلة للشعر بالمعنى الصحيح .. كان « ڤيرلين » قد كتب « فن الشعر » فى عام ١٨٧٤ ، ولكنه لم ينشره – فى « باري مودرن» (Paris Moderne) – الا فى عام ١٨٨٢ . ويبدو أنه أحس أن أنصار الاتجاه الجديد يحرصون على اسـتغلال ماكان قد نادى به فى « فن

الشعر » هذا استغلالا يخرجه عن الإطار الذى رسمه فيه ، فهب يدافع عن القافية فى مقال يضع الأمور فى نصابها ويجنبه هوتبعة التحرر البهلوانى الذى بدأ يتفشى بين هؤلاء الشعـــــراء الذين أطلقوا على أنفسهم « الانتكاسيين » (Décadents) ؛ يقول فى هذا المقال: « لتلاحظوا قبل كل شيء أن القصيدة المعنية (فن الشعر) مقفّاة بطريقة جيدة .. إن فخرى بأنى كنت أكثر البرناسيين تواضعاً — هؤلاء البرناســـين الذين يثار اليوم حولهم جدل طويل — إن فخرى هذا أكبر من أن يحضنى فى وقت من الأوقات على إنكار ضرورة القافية بالنسبة للشعر الفرنسى .. انى لا أحرص إلا على الاعتزاز ببودلير الذى آثر دائماً القافية النادرة على القافية الغنية » . ثم ذهب إلى أبعد من ذلك حين نظر بذعر إلى التطور المطرد فى الاتجاه الجديد فى الشعر الحر فلم يتورع عن أن ينبذ تلك الآراء التى كان قد سجلها فى « فن الشعر » : يقول فى إحدى قصائده :

- ليشغل طموح الشعر الحر
- عقولا شابة مولعة بالمخاطر !
- انها حمية وهم مثير
- ولا يملك الانسان إلا أن يبتسم لانحرافاتهم

وظل القلق يساوره على مصير الشعر ، فكتب فى « الانتكاسى » مقالا يعترف فيه بأخطائه — التى لم تتجاوز حدود القول — عن القافيـــة ، ويندد بالمغالاة التى توشك أن تجر على الشعر الفرنسى عواقب وخيمة : يقول : « « ضعوا فى شعركم قافية ضعيفة ، أعمدوا إلى الجناس ، ولكن لا تغفلوا القافية والجناس .. إن الشعر الفرنسى لا يصبح شعرا بدونهما » .. ويقول فى مكان آخر : « لكى يكون هناك شعر فلا بد من وزن ... يوجد فى الوقت الحاضر من ينظمون شعرا « له ألف رجل » ! .. ليس هذا شعرا ، وإنما هو نثر .. وهو فى بعض الأحيان ليس سوى كلام يستحيل فهمه ... »

ثم يطلق هذه الصيحة التى ينبذ فيها هؤلاء الذين يتشدقون بالتتلمذ عليه : « لقد كان لى تلاميذ . ولكنى اعتبرهم تلاميذ متمردين » ... ماذا كانت نتيجة تلك المناقشات الأدبية ؟ — منذ ذلك الوقت والنقد لم يعد يهمل شأن « ڤيرلين » .

° ° °

حين ظهر ديوان « حكمة » فى عام ١٨٨١ كان « ڤيرلين » قد ظل منسياً أو شبه منسى خلال عشرة أعوام أو يزيد .. كم تجشم من متاعب من أجل العثور على ناشر له ، قبل أن يوفق فى إقناع الكاثوليكى « بالميه » (Palmé) بنشره ! .. طُبع منه خمسمائة نسخة لم تصادف قبولا لدى القراء ؛ وبلغ من تثبط عزيمة الناشر أنه لم يحاول « تصريفها » وإنما تركها حبيسة « الرفوف » . واضطر « ڤيرلين » إلى أن يصيغ بنفسه تعليقاً على ديوانه الجديد ، وأن يسعى من أجل نشره فى بعض الصحف . . . ولم تضع كل جهوده سدى : جاء فى هذا التعليق ما يلى : « إن الكاتب « بول ڤيرلين » المعروف فى الأوساط الأدبيـــة بكتبه التى أحرزت نجاحاً كبيراً لدى هواة الشـــعر الحقيقى يقدم هذه المرة نوعاً جديداً كل الجدة .. لقد عاد باخلاص وصراحة إلى مشاعر الإيمان الصحيح . وهو يستخدم اليوم مواهبه الحيوية فى معـــالجة موضوعات كاثوليكية .. لا شيء تافه فى هذه الأشعار التى يثير فيها أدق مشاكل النفس والضمير . . إن بعض صيحات السخط تنطلق بين الحين والحين من قلبه الكاثوليكى وهو ينظر إلى ما سنتكبده فى هذه الأزمنة التعسة . . وإن ما للديوان من شكل بارع ليحفظ له طابعه الأدبى الرفيع الذى يكفل له نجاحاً كبيراً ... » كان هذا التأكيد الملىء بالثقة صادقاً ، ومع ذلك لم يأت بثمرة سريعة تُذكر ؛ ذلك لأن ماضى الشاعر المنحرف كان لا يزال يبعّد بينه وبين

الجمهور ... حتى المقدمة التى صدّر بها الديون لم توفق فى استدرار العطف عليه : يعترف بأنه كان قد هام فى فساد العصر ، وأنه أخذ نصيبه من الآثام والعار فلا يُقنِـع أحداً .. يعلن أن إيماناً راسخاً صار يشيع فى نفسه فلا يصدقه إنسان ... ولكن ألم نقل إن صيحاته اليائسة ظلت حبيسة المكتبة ؟ .. لنستمع الآن إليه ، فنحن أقدر من مواطنيه على فهمه فهماً موضوعياً : « .. إن ما شعر به من أحزان يستحقها كان بمثابة إنذار له ؛ ولقد تفضل الله عليه بفهم هذا الإنذار .. إنه سجد أمام المذبح الذى كان قد تجاهله زمناً طويلا.. إنه يعبد الله الكريم ، ويبتهل إلى الله القوى العزيز ... وهو الإبن الخاضع للكنيسة : أقل الناس استحقاقاً وإن كان مليئاً بالرغبة الصـادقة . . . إن شعوره بالضعف ، وذكرى سقطاته قد قاداه إلى إعداد هذا الكتاب الذى هو أول دليل عام على الإيمان بعد صمت أدبى طويل .. لقد نشر المؤلف فى صباه – أى منذ عشر سنين أو اثنتى عشرة سنة – أشعاراً تنم عن شك وطيش تعس ؛ وهو يجرؤ على الأمل فى ألا تصدم الأشعار التى يقدمها اليوم أية أذن كاثوليكية ؛ فسوف يكون ذلك تحقيقاً لما يتوق إليه من مجد ، ولأعز ما يحدوه من آمال » .

والغريب أن أصدقاء الشاعر أنفسهم ساورهم الشك فى عمق هذا الإيمان ، وحسبوا أن الديوان «حكمة» ليس إلا صدى لفورة نفسية طارئة . وتواترت الإشاعات، وكان من بين مروجيها صديق له يُدعى « لوبيليتييه » (Lepelletier) ، فرد عليه « ڤيرلين » فى لاريڤى باريزيان (La Revue Parisienne) (٢٥ أكتوبر سنة ١٨٩٣) يقول : « .. إنى ساخط – فى وداعة كاثوليكية مع ذلك – على قوله إن ديوانى « حكمة » ضربٌ من المزاح ، لاسيما أنه يعرف أين ومتى كتبت بالعبرات والآلام هذا الكتاب الذى حاولت أن أضع فيه كل نفسى » . . . لا ينبغى مع ذلك أن نعمم ، فها هو صوت رجل من رجال الدين يدل على أن صاحبه يشعر بما فى الديوان من إيمان خالص ؛ نستطيع إذن أن نصدقه : إنه صوت الأب « پاشـو » (Pacheu) ، ولقد سجله فى كتابه « من دانتى إلى ڤيرلين » (De Dante à Verlaine) ، يقول : «كل شىء فيــه (الديوان) صادر عن وحى كاثوليكى صرف » .

ولا يتأخر الإنصاف عن الظهور فى الأفق : يأتى فى العام التالى حدثٌ يؤدى إلى لفت الأنظار إلى قيمة إنتاج الشاعر العبقرى ، قيمة « حكمة » وما سبقه من دواوين : يتعاون « ڤيرلين » مع مجلة ذات اتجـاه برناسى هى « بارى مودرن » (Paris Moderne) ، وينشر فيها « فن الشعر » . : وإذا بمجلات الشباب – وكانت فى البداية مناهضة له – تتقبل هذه الأشعار باهتمام . من هذه المجـلات « لانوڤيل ريڤ » (La Nouvelle Rive) و « لوشـــــانوار » (Le Chat Noir) ... ونحن نقرأ فى هذه الأخيرة ما يلى (فبراير ١٨٨٣): « إنه يبحث عن الجديد .. إننى لا أدرى أى فن هذا الذى يجمع فى غموض بين الشعر والتصوير والموسيقى . . . إنه شىء شبيــه بكونسرتو بالألوان ، وبلوحة مكونة من أنغام » .

إن الإنصاف ينادى الإنصاف ! .. نحن الآن فى عام ١٨٨٨ : « چول لوماتر » (Jules Lemaître) – وهو أحد أعلام النقد – يخرج فى تردد شديد من صمته الطويل ازاء الشعراء الرمزيين .. عمن يجدر به أن يتكلم ؟ – عن ذلك الذى يُعتبر « زعيم الحركة » عن « بول ڤيرلين » ... لنستمع إليه وهو يحكم على ديوان « حكمة » فى مقـاله الطويل الذى نشر فى « لاريڤى بلو » (La Revue bleue) (٧ يناير) : « إنه كتاب من أغرب الكتب . وهو ربما كان ديوان

الشعر الكاثوليكى الوحيد الذى أعرفه (وأقول الكاثوليكى وليس فحسب المسيحى أو الدينى).. ها هى أبيات تنطق حقيقة بالندم والتقوى والدعاء ... إنها باختصار أكثر أنواع التقوى سذاجة وأشدها إذعانا ... نحن أبعد مانكون عن الكاثوليكية الأدبية ، عن التدين الرومانسى الغامض .. هل تظنون أن قديسا ما اتجه الى الله بكلام أبلغ من كلام « بول ڤيرلين » ؟ — فى رأيى أن هذه هى المرة الوحيدة التى عبر فيها الشعر الفرنسى تعبيرا ظاهراً عن حب الله » .

• • •

صحيح أن النقد الأدبى يعتبر ديوان « حكمه » أروع جزء فى انتاج «ڤيرلين» ، ولكن فى رأينا أن الكلام عن فن هذا الشاعر يجئ مبتورا إذا انصب على هـذا الديوان وحده، ذلك لأنه طور من أطوار حياته الفنية ؛ فى هذا الطور بلغ ڤيرلين أوج نضجه ، إلا أن الأطوار السابقة شهدت محاولاته الأولى ، والاتجاهات التى أثرت فيه ، وانتفاضات عبقريته التى أرادت أن تفصح عن نفسها بالآراء والتطبيقات ... نحن إذن مضطرون إلى افساح المجال لحديثنا عن فن « ڤيرلين » بحيث ينسحب على كل ماخرج من قلمه .. ذلك لأن هذا الشاعر حين اتجه إلى الله — الى حين — بقلب مفعم بالايمان وبنفس خاضعة تائبة ، لم يتخلص من آلامه ، ولم تتبلد عواطفه الأخرى ، ولم يسقط من يده قوس قيثارته .. شاعر الورع (فى « حكمة ») هو نفسه شاعر الحب والألم والموسيقى .

حين بدأ ڤيرلين انتاجه كانت المدرسة البرناسية فى أوج تألقها ، فلم يسلم من تأثيرها ، وإنما سار — على العكس — فى ركبها . وهو لا ينكر هذا بل يعترف به صراحة فى تلك القصيدة التى ذيل بها أشعاره « الزحلية» (Poèmes saturniens) ؛ يضاف إلى ذلك أنه نشر أولى أشعاره فى « البرناس المعاصر » (Le Parnasse contemporain) ... وقبل أن نستشهد بعدة أبيات من القصيدة التى نشير إليها يتحتم علينا أن نذكر أن المدرسة البرناسية جاءت وليدة رد فعل الرومانسية : أهم مايقال عن اتباعها انهم على عكس الرومانسيين (باستثناء ڤيكتور هوجو وتيوفيل جوتييه) يحرصون على كمال الشكل فى أدق تفاصيل فنهم ، وأنهم يهتمون بالطبيعة لذاتها ، لا لمجرد تأثيرها فيهم (على عكس الرومانسيين أيضاً الذين كانوا يتجمعون مثـلا ليشهدوا غروب الشمس !) ، وانهم يعبرون عن عواطفهم الخاصة ولكن فى حياء ، بحيث يأبون أن يقلموا من قلوبهم غذاء للجمهور !.. ولنستمع الآن إلى « ڤيرلين » :

° إن ما يتحتم علينا نحن عظماء الشعراء

. . . .

° الذين ننقش الكلمات كالكؤوس
° وننظم بفتور شعراً فيه انفعال ،
° نحن الذين لا يشاهدنا أحد فى المساء جماعات
° متجاوبة على شواطئ البحيرات ومغشيا علينا —

. . . .

° هو الاصرار ، هو الارادة .
° ما أتعس الناس ! إن الفن ليس فى تشتيت النفس
° أتمثال ڤينوس ميلو من الرخام أم من مادة أخرى ؟

أى لا يهم أن نعرف هل تمثال فينوس مصنوع من الرخام أو غيره من المواد ، لأن شكله يثير إعجابنا.. كيفما كانت المادة التى قُدَّ منها ... ولقد تأثر ڤيرلين — من غير شك — ببودلير ، وحدا به تحمسه لأستاذه إلى أن ينشر عنه فى مجـلة « فن » (Art) دراسات تفيض بالإعجاب (١٦ و ٢٠ نوفمبر — ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٦٥) ، الأمر الذى أكد لصاحب « أزهار الشر » أنه صار صاحب مدرسة لها أنصار : فلقـد كتب إلى أمه يقول (٥ مارس ١٨٦٦) ؛ « إن لدى هؤلاء الشبان نبوغاً ، ولكن ما أكثر مظاهر جنونهم !.. بالألوان المغالاة ، وبالولع الشباب ! ؛ لقد فاجأتُ منذ

عدة سنوات هنا وهناك أنواعا من التقليد واتجـاهات تفزعني . . . ولست أعرف شيئا أضر من المقلدين . إنني لا أحب شيئاً أكثر من أن أظل وحيدا .. ولكن ليس هذا بالأمر المتاح ، إذ يبدو أن مدرسة بودلير قد وُجدت » ... وليس « بودلير وحده هو الذى أحس بتأثيره فى « ڤيرلين » ؛ فلقد كان هذا التأثير من الوضوح بحيث لم يفت كثيراً من النقاد أن يشيروا إليه : منهم الأعداء أمثال « دورڤيلي » (Barbey d'Aurevilly) الذى يتحـدث عنه بسخرية لا تُعْدى ، فيقول : « ... بودليرى منزمت .. توافق غريب له شكل جنائزى .: خلو من مواهب بودلير .. لديه هنا وهناك بعض ومضات هوجو وموسـيه .. هاهو ڤيرلين ، ولا شيء أكثر من ذلك ! » .. ومنهم الأصـدقاء المتحفظون أمثال « سانت بيف » (Sainte-Beuve) الذى يعطف على الشاعرين وان كان يقف حائرا أمام انتاجهما ، إذ أن الشيخوخة تجعل من العسير عليه أن يسيغ مايأتى به الشباب من جديد جسور : كتب إلى ڤيرلين يقول حين تلقى منه نسخة من ديوانه « أشعار زحلية » : « ... إن الناقد والشاعر فىَّ يتضاربان بشأنك .. وإن أكثر الآذان تأقلما مع الشعر لتحار ؛ فلكل شيء حد .. عليك ألا تبدأ بالاقتداء ببودلير ، هـذا الطيب المسكين ، حتى لا تذهب بعد ذلك إلى أبعد منه ... » .

شيئان على الأقل يعتمد عليهما تجديد « ڤيرلين » فى الشعر ، هما الموسيقى السخية والتحرر من قيود البلاغة الرومانسية : يقول فى « فن الشعر » : « عليك بالمزيد من الموسيقى ، ودائماً » — كما يقول : « امسك بالبلاغة والوِ عنقها » .. ومن هذين العنصرين تتفرع تقريباً جميع عناصر التجديد الأخرى ، تلك العناصر التى تتعلق بشعرٍ يختلف فنه — بالطبع — عن فن الشعر العربى ، والتى يكون من الإلغاز والتحذلق أن نتكلم عنها فى هذا المقام ؛ حسبنا أن نقول مع « چول لوماتر » (Jules Lemaître) إن لڤيرلين أشعـاراً تتغلغل حلاوتها فى النفس ، وتؤثر بأشياء ثلاثة مجتمعة : سحر النغمات ، وصفـاء العاطفة ، وشبه الغموض فى الألفاظ .. ويضيف هذا الناقد قوله : « ربما يمكن القول إنه الشاعر الوحيد الذى لم يعبر إلا عن عواطف وانفعالات ترجمها لنفسه وحده ... هـذا الشاعر لم يتساءل أبداً إذا كان سيفهمه أحد ، ولم يُرد أبداً أن يبرهن على أى شئ » .... من هنا نبع شعره من نفسه فى يسر ، ولم يسبب له خلقه أدنى عنـاء ... ومن هنـا عبر بكل ما استطاع من دقة عن الحالات العـابرة التى كانت تطرأ على حساسيته . إن لديه « تلقائية عاطفية تخلو من أى عنصر عقلى » ... هبط إلى أعماق نفسـه فكشف عن كثير من النزوات ، ولكن أيضاً عن بعض الجوانب الطيبة ، واعترافاته الساذجة بآثامه تثير الإشفاق ، الأمر الذى يشفع له ، لا امام القانون الوضعى ، فلقد حُكم عليه بالسجن مرتين باسم هـذا القانون ؛ ولكن لدى الضمير الانسـانى الذى إن لم يمنحه الصفح كله فعلى الأقل نصفه ! ... لقد استطاع ڤيرلين فى وقت من الأوقات — وبالرغم من وهن عزيمته — أن يلم شعث نفسه فعاد إلى الإيمان ، ولكن بقلقِ مَنْ يخشى النكسـة ، وبأمل من يتوق فى وجلٍ إلى الغفران ... ثم راح ضحية غرائزه من جديد بعد أن ترك ديوانه « حكمة » الذى ربما يواسيه الآن بعض الشئ فى قبره ! . :

« ڤيرلين » شاعر الألم .. ليس هو الوحيد الذى تألم فى حياته ؛ فالحياة لن تكف عن إصابة الإنسان بالكلمات ما بقى فى الوجود ... ولكننا نكاد نؤمن بأن هنـاك أناساً تلحق بهم اللعنة وهم فى مهادهم ، وكأنهم وُلدوا ليألموا طول حياتهم التى يصارعونها قبل أن تصرعهم ، أو يذعنوا لصدماتها المتلاحقـة

إذعاناً ظاهرياً يحجب عن الأنظـار ثورات نفسية تفنى الجسد وتختصر العمر .. و« ڤيرلين » أحد هؤلاء ، ولقد رزق موهبة التعبير عن الآلام ، تلك التى يحسها ويحسها مثله كثيرون ، وإن كانوا لا يستطيعون أو لا يحسنون مثله الإفصاح عنها . . وفصيلة « التعساء الابديين » تجمعهم رابطة الألم ، وإن اختلفت أنواعه : « الفريد دى موسيه » و« ڤيرلين» مثلا ينتميان إلى هذه الفصيلة ، ولكن الأول كان يعانى بصورة متصلة من مشاكله العاطفية ؛ أما الآخر فكان يئن من اسوأ أنواع الانحراف ، ومن عجزه عن حماية نفســه من نفسه .. وهو صادق فيما يحكيه عن ذلك فى شعره ، الأمر الذى يجعل البائسين أمثاله يشاطرونه بؤسه ، ويدفع « السعداء » إلى أن « يقيسوا مدى البؤس الذى نجوا منه » لحسن حظهم .. فأشعار « ڤيرلين » لها القدرة على الاستمالة بفضل طابعها الإنسانى الأصيل ؛ يقول فى قصيدة عنوانها « المقهورون » :

- ما دام مصيرنا كلا لا يتجزأ
- والأمل قد ذوى ، والهزيمة محققة
- وأضخم الجهود عقيما ،
- وما دامت هذه الأمور محتومة ، حتى بالنسـبة لبغضائنا ،
- فما علينا إلا أن نستسلم لموت مغمور لا ضجة فيه،
- مثلما يجدر بمن يُهزمون فى المعارك الكبرى .

وهو شاعر الحب ، الذى قال : « إن بى جنون الحب ؛ وإن قلبى لشديد الضعف والجنون » . . . الحب الذى تسرى فيه نفحة دينية ، :

- فى بساطة ، كما يُصب عطرٌ على لهب ،
- وكما يبذل جندى دمه من أجل الوطن ،
- بودى لو استطعت أن أضع قلبى وروحى
- فى نشيد إلى القديسة العذراء مريم

والحب الذى يُنسِى نزغات الجســد ويرنو إلى التوازن فى الحياة بين المادة والروح :

- كنتُ أسير فى طرق خداعة
- متردداً والألم يملأ جوانحى ،
- فجاءت يداك العزيزتان نبراساً لى .
- فى شحوب شديد بالأفق البعيد ،
- كان يلمع أمل ضعيف فى الشروق
- ثم كانت نظرتُك الصباح .

ولكن « ڤيرلين » — قبــل كل شىء — شاعر الموسيقى .. الموسيقى أبرز سمات فنه وأكثرها أصالة.. وهو لا يكف عن المناداة بها فى الشــعر : « عليك بالموسيقى قبــل كل شىء » — « عليك بالمزيد من الموسيقى ، ودائماً » .. ألفاظه تتحرر من جميع القيود، وتنطلق بأجنحة إلى الأثير حيث تتحلل وتستحيل إلى نغم صرف .. وهذا السحر ليس وليد تقليد ، وإنما هو من وحى طبيعته الشفافة ونفسه المرهفة .. ويمكن القول إن أشعاره تسجيلٌ لأصوات كان الشاعر يستجيب لها فى غير مقاومة ؛ من هنا كانت — كما قلنا — تنبع سيالةً فى يسر . ولعل الأبيات التالية تبرز أحد مقومات فنه وإحدى مواهبه الفريدة أكثر من كونها توجيهاً إلى الشعراء يمكن أن يسيروا على هديه فى إنتاجهم ، ذلك لأن العبقرية لا تلقّن .. يقول فى « فن الشعر » :

- عليك بالمزيد من الموسيقى ، ودائماً !
- ليكن شعرك شيئاً طائراً
- نحس به وهو ينطلق من نفس
- نحو سموات أخرى ، وألوان أخرى من الحب .

يقول « چول لوماتر » : « إن لدى هذا الطفل موسيقى فى نفسه ؛ وهو يسمع فى بعض الأحيـان أصواتاً لم يسمعها أحد من قبله » .. سنرى بعد حين أن هذه الأصوات لم يسمع مثلها أحد من بعده

كذلك ! .. هذه الأصوات الخفية التي ينقلها بموسيقى إلهية موحية تتسلل إلى النفوس لتمس نياط القلوب !.. إنها تهز كآبتنا أكثر مما استطاعت أن تهزها غنائية كبار الرومانسيين أمثـــال ڤيكتور هوجو ولامرتين (Hugo-Lamartine) .. أشعار « ڤيرلين » غذاء روحي : تشنف الآذان ، وينبغي أن تغمض لهـــا العيون ، لتسمع كالموسيقى في جوّ نفسي لا تفسده صور الحسيات !

• • •

ثم إن هذه الأشـــعار سجل خالد للانفعالات الإنسانية .. فيه يغنى الشاعر للناس ويعبر لهم عما يتجاوب مع نفوسهم ؛ وهنا مظهر العمق ، ومظهر الإعجاز ... قرؤوها فثملوا ؛ وفُتن كثير من الشعراء بما فيها من سحر فحاولوا التمرن على التعاليم التي صبها صاحبها في « فن الشعر » ، ولكنهم أخفقوا ؛ ألم نقل إن العبقرية لا تُلقَّن ؟ .. إن الشـــعر ليس ألفاظاً فحسب، وإنما هو كائنات حية تستمد من الشاعر الحياة.. ولو أن شعراء غير « ڤيرلين » وفقوا في حل لغز إعجازه لاعتُبر صاحب مذهب جمالي جديد له أتباع يطبقونه .. ولكن عبقرية « ڤيرلين » جعلت منه — كما أشرنا — صوتاً وغناءً : صوتاً لا ينقطع ، وغناء حزيناً يتجه تواً إلى القلوب فيداويها « بالتي كانت هي الداء » ! . . . فُتن كبار مؤلفي الموسيقى أمثـــال « دوبوسي » (Debussy) و « جابريل فوريـــه » (Gabriel Fauré) بما في هذه الأشعار من سحر فترجموا الكثير منها إلى أنغام خالدة ؛ بل ولا يزال « ڤيرلين » يشغل بعض الموسيقيين المعاصرين .

لم يسلم « ڤيرلين » من ألسنة من كان بينه وبينهم عداء مذهبي أمثال « مورا » (Maurras) الذي كتب بعد وفاته بشهر في صحيفة « القلم » (La Plume) (فبراير ١٨٩٦) يقول : « بول ڤيرلين يترك اسما كبيراً ؛ ولكني لا أعرف إذا كان يترك إنتاجاً . . . يجب أن نحتفظ من ڤيرلين ببضعة أشعار متفرقة رائعة.. لقد كان الرومانسيون يطالبون بحرية الفن فمارس هو هذه الحرية ، وبحماس وحشي مجنون . . لقد أضاع اللغة، وأفسد الأسلوب، وأحال الفكر إلى عدم .. » !.. عداء مذهبي كما قلنا ! ؛ وهو أعجز من أن ينال من مجد « ڤيرلين » ... ما هي القيمة الحقيقية لإنتاج هذا الشاعر العبقرى ؟ وما مدى تأثيره في التراث الإنساني؟— لعل أجدى وسيلة لمعرفة الإجابة عن هذين السؤالين هي أن ننصت إلى بعض الجادين من كبار النقاد :

« أندرية دينار » (André Dinar)

« فيكتور هوجو ، لامرتين، ألفريد دي موسيه ، ألفريد دي ڤيني يقدمون عدة مظاهر للرومانسية : فخامة ومسرحية عند هوجو .. صوفية ووعياً عند لامرتين .. رقة وألماً وغرابة عند موسيه .. صرامة وفلسفة ومرارة عند ڤيني .. ولكن مَنْ من هؤلاء المغنين الأربعة عثر على هذه النغمات المنسجمة (نغمات ڤيرلين) ؟ مَنْ منهم أطلق هذه الصيحات التي تنطق بالحب والضيق بهذه الوسائل البسيطة التي تميز ڤيرلين؟ »— « .. من البديهي مثـــلا أن « هنري دي رينييه » (Henri de Régnier) يدين لڤيرلين بأكثر مما يدين به « لمالارميه » (Mallarmé) بالرغم من أنه كان أكثر مواظبة على حضور اجتماعات شارع روما منه على التردد على المقاهي التي يغشاها ڤيرلين ... إن بينهما كل صلة الأبوة التي يمكن إقامتها بين العبقرية وبين النبوغ الكبير .. لم ينقص « هنري دي رينييه » سوى ذلك الألم الذي ذاقه ڤيرلين ... » ... « . . علينا ألا ننسى كيف أن « ڤيرلين » هو الذي أعد حملة الرمزيين بأن وجه اهتمام الشعراء الشبان إلى شخصية «مالارميه» في « أشعاره اللعينة » ... حين ظهر هذا الديوان الصغير في عام ١٨٨٤ تطلع جيل بأسره إلى التجديد في

الشعر :.. لقد كان « ڤيرلين » و « مالارميه » ضوءين فى الليل ، ضوءى فجرٍ بازغ قادا رمزيي المستقبل ، ودلاّهم إلى حد ما على الطريق القويم » .

شارل موريس (Charles Morice)

إن انتاجه « سيميل باطراد إلى الموضوعية ، وسيترك صدى أعمق أنين أطلقته النفس الانسانية فى العصر الحديث » .

« كوبيــــه » (Coppée)

« ما أسعد الشاعر الذى يحتفظ — مثل صديقنا المسكين — بنفسه الصبية ، وبنضرة أحاسيسه .. إن اسمه سيوقظ دائماً ذكرى شعرٍ جديد على الاطلاق ، شعرٍ اتخذ فى الآداب الفرنسية أهميةً تعدل الاكتشاف .. نعم لقد خلق « ڤيرلين » شعراً يميزه هو وحده ، شعرا يصدر عن وحى ساذج دقيق معاً .. وهو فى هذا الشعر الذى لايبارى يعبر لنا عن جميع طاقاته ، وجميع آثامه ، وكل وازعه ، وكل مظاهر رقته ، وكل أحلامه ... لقد أظهر لنا نفسه المضطربة بالغة السذاجة مع ذلك ... إن مثل هذه الأشعار وُجدت لتبقى » .

« موريس باريس » Maurice Barrès

« إن أهم ماكان فيه قدرته على الاحســـاس ، والتأثير بآلامه فى الآخرين ، وجســـارته السافرة ، وهذه المظاهر من الجمال الرقيق الحزن معاً ... كل هذا لايزال حيا ... وان هذا الذى لم يعد شيئاً فى هذا التابوت ليحيا فى نفوسنا جميعاً نحن الحاضرين هنا »

« اناطول فرانس » (Anatole France)

(بالرغم من قسوته المقنّعة) :

« لا ينبغى أن نحكم على هذا الشاعر كما نحكم على إنسان عاقل ... إن لديه أفكاراً لانملك مثلها ، لأنه أكبر منا بكثير ، وأقل منا بكثير فى نفس الوقت... انه شاعر لا يجود قرن كامل بواحد مثله ... ستسأل : أمجنون هو؟ — انى أعتقد ذلك ... ولكن حذار ! فان هذا المجنون المسكين قد خلق فنا جديدا ؛ و هناك أمل فى أن يقال عنه ذات يوم مايقال اليوم عن « فرانسوا ڤيون » (François Villon) الذى يحب تشبيهه به ، أى : « لقد كان أحسن شعراء عصره »

« لوران تاياد » (Laurent Tailhade) :

« بول ڤيرلين أكبر شعراء القرن التاسع عشر بدون استثناء ڤيكور هوجو » .

من ديوان (حكمة)

تتطلب الخطة التى رسمتها سلسلة « تراث الانسانية » أن يذيّل كل بحث فيها باستشهادات من المؤلّف الذى تنصب عليه الدراسة ؛ ونحن — كعادتنا — لن نشذ هنا عن هذه الخطة ، وإن كنا نشعر بأن أشعـــار « ڤيرلين » تفقد بالترجمة أهم مقوماتها ، وهو تلك الموسيقية الفريدة التى لم يعرف الشعر الفرنسى مثلها قبل هذا الشاعر الفذ .. علينا — مع ذلك — أن نقنع بالقدر التالى :

يا إلهى لقد جرحتنى بالحب ؛
ولا يزال جرحى ينتفض ؛
يا إلهى لقد جرحتنى بالحب

يا إلهى أصابتنى خشيتك ،
واللذعة لا تزال ترن ؛
يا إلهى اصابتنى خشيتك

يا إلهى لقد عرفتُ أن كل شئ حقير ،
واستقرت عظمتك فى نفسى ؛
يا إلهى لقد عرفتُ أن كل شئ حقير

اسألك أن تُغرِق روحى فى نبيذك الغزير ،

وان تقيم حياتي بخبز مائدتك ؛
اسألك أن تُغرق روحي في نبيذك الغزير

ها هو دمي الذي لم أرقه ،
ها هو لحمي الذي لا يستحق الألم ؛
ها هو دمي الذي لم أرقه

ها هو جبيني الذي لم يستطع إلا أن يحمر ،
انه لِكرسي قدميك المعبودتين ؛
ها هو جبيني الذي لم يستطع إلا أن يحمر

ها هما يداى اللتان لم تعملا ،
انهما للجمر والبخور النادر ؛
ها هما يداى اللتان لم تعملا

ها هو قلبي الذي خفق سدى ،
انه ليرجف من آلام العذاب ؛
ها هو قلبي الذي خفق سدى

ها هما قدماى اللتان كانت لهما جولات عابثة ،
انهما للإسراع حين يرتفع صوت رحمتك ؛
ها هما قدماى اللتان كانت لهما جولات عابثة

ها هو صوتي الكاذب الكريه ،
انه لِلّوم الذي يفرضه العقاب ؛
ها هو صوتي الكاذب الكريه

ها هما عيناى مشعلا الضلال ،
انهما لِتنطفئا بعبرات الدعاء ؛
ها هما عيناى مشعلا الضلال

واحسرتاه ! أنت يا رب القربان والعفو ،
ما هو بئر جحودي . .
واحسرتاه ! أنت يا رب القربان والعفو

يا إله الهول والقداسة ،
واحسرتاه ! هاهي هوة جرمي السوداء ؛
يا إله الهول والقداسة .

انت يا إله السلام والفرح والسعادة ،
هاهي كل عبراتي ، وكل مظاهر جهلي ؛
انت يا إله السلام والفرح والسعادة .

انك تحيط بكل هذا ، بكل هذا ،
وتعلم انني اكثر الناس مسكنة ؛
انك تحيط بكل هذا ، بكل هذا .

ولكني اعطيك — يا إلهي — كل ما عندي .

العروة الوثقى لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده

بقلم
الدكتور عثمان أمين
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ — تقديم عن الأفغاني ومحمد عبده

(أ) الأفغاني ورسالته :

هذه صورة مشرقة اللمحات ، زاهية القسمات ، يسطع منها نور وتنبثق منها نار . إننا ها هنا أمام عبقرى من عباقرة العصر الحديث ، أصبحت شخصيته فى نظر الشعوب الشرقية رمزاً حياً للكفاح المتواصل من أجل التحرر السياسى ، وأضحى اسمه علماً خفاقاً للإصلاح المستنير النازع إلى صون كرامة الإنسان ، الساعى إلى إيقاظ الشعور بحق المواطن ، فى البلاد المغلوبة على أمرها ، أو الواقعة تحت نير الاستعمار الغربى أواخر القرن الماضى :

ومع أن هذا الرجل قد انتسب بمولده ومسقط رأسه إلى أفغانستان ، فقد كان بروحه ومنازع فكره شرقياً مسلماً ، بعيداً عن أن يطيق حدود الوطنية الضيقة وطنية الأرض والجنس ؛ وكان فى حياته سائحاً جواباً ، طوّف فى آفاق الشرق والغرب ، فزار بلاد العرب ، وأقام فى مصر وتركيا ، وقضى فترة من شبابه بالأفغان وإيران والهند والعراق ، وزار كثيراً من عواصم أوروبا ، وقيل أيضاً إنه زار أمريكا . ولا شك أن سياحاته الكثيرة واطلاعاته الواسعة قد زودته بمعرفة عميقة بالرجال والشعوب ، وهيأت له إحاطة تامة بمختلف التيارات الفكرية فى زمانه . ولم يستقر الرجل فى وطن خاص ، وكأنما أراد أن يكون مواطناً للشرق الإسلامى ، إن لم يتيسر له أن يكون مواطناً للعالم كله ، على غرار الحكيم « الرواقى » القديم . ولا عجب فقد كان ذلك الشرق — فيما علمنا مما كتب بقلمه ومن تراجم سيرته — هو شغله الشاغل فى حياته كلها ، يهتف باسمه فى حله وترحاله ، وكأن لسان حاله قول شاعرنا العربى المعاصر :

طمع ألقى عن الغرب اللثاما
فاستفق يا شرق واحذر أن تناما

وكذلك كانت حياة جمال الدين الأفغانى جهاداً بالقلم واللسان لإثبات أن الدين الإسلامى ليس صيغاً جامدة ولا جثة ميتة ، ولكنه خليق ، إذا نحن خلصناه من شوائب الخزعبلات الدخيلة على عقائده الأصيلة ، أن يصبح قوة حية فعالة فى العالم ، وأن يلتقى فى وئام جوانى مع أعمق حاجاتنا العصرية ، وأن يستجيب على الدوام لجميع مطالب التقدم العلمى والحضارة الغربية .

وإذا نظرنا إلى هذا الدين من الناحيتين الاجتماعية والسياسية وجدنا عقيدته فى صميمها عقيدة سمحة حرة ديمقراطية ، تمنح الأفراد والشعوب حق المشاركة فى تدبير أمور الدول وفى الرقابة على حكامها .

وقد كان جمال الدين من أوائل المسلمين إدراكاً لمدى الخطر الداهم الذي يتعرض له استقلال الدول الشرقية من مطامع الاستعمار الغربى ونزواته : رأى فى الغرب تقدماً عقلياً ومادياً ، ورأى روح تعصب على الشرق وعدواناً على بلاده ، فسعى سعياً حثيثاً إلى جمع شتات أهل الشرق وتوحيد كلمتهم ، وإيقاظ هممهم للذود عن كيانهم ، والخلاص من الخطر المحدق بهم . لذلك حاول أن يقوم بتعبئة الشعوب الشرقية تعبئة روحية شاملة ، فسعى إلى إقناع كل ملك أو أمير شرقى بأن يعمل على ترقية شعبه ، وتحصينه بالحكم الدستورى ووقفه على أسرار التقدم الغربى ، وتقويته للتحالف على الاتحاد مع الأمم الشرقية الأخرى ، لتلتقى جهود الجميع عند الغرض المشترك وهو التحرر السياسى . وكان يعتقد أن من اللازم المبادرة بتنفيذ هذا البرنامج تنفيذاً منسقاً سريعاً عن طريق الاتفاق بين الحكومات المسئولة متى أدركت مدى ما يعرضها له تفرقها من أخطار . من أجل ذلك حاول مرات أن يستميل إلى آرائه سلطان تركيا ، وشاه إيران ، وخديو مصر . ولئن تكن مساعيه لدى أولئك الحكام قد باءت بالإخفاق فقد لقيت آراؤه — وإن لم تفهم دائماً على وجهها الصحيح — كل ترحيب لدى الصفوة من المثقفين ، الذين تطلعوا إليه ليقود حركات التحرير والقومية . وما نحسب كتاب الغرب كانوا مبالغين حين نسبوا إلى جمال الدين ذلك الدور التاريخى الخطير ، فقالوا إنه « أبو القومية » فى أقطار الإسلام . ولكنا نلاحظ مع ذلك أن الفرق كبير بين « الجامعة الإسلامية » مفهومة على طريقة جمال الدين وبين الحركات القومية التى دخلت إلى تلك البلاد ، مفهومة على طريقة الغربيين : فالطابع الغالب على الحركات القومية والأحزاب السياسية المنبثقة منها هو انفصالها عن الإسلام قليلا أو كثيراً ؛ ومعظمهما يصدر عن الاعتقاد أن الزمن الذى كان فى مقدور الدين أن يسيطر فيه على الحياة العامة قد انقضى ، وأنه لا سبيل إلى إصلاح المجتمع العصرى إلا باتباع المبادئ القومية والمدنية المقتبسة من أوروبا . وأغلب المنتمين إلى هذه الحركات يميلون إلى الظن أو الاعتقاد بأن كل ما يقع فى الغرب جدير بالإعجاب ، وأن أساليب الحياة الأوروبية مبرأة من كل عيب وفوق كل نقد .

لكن جمال الدين ، بما أوتى من روح ناقدة وثقافة عميقة ، لم يكن ليجارى الناس فى ذلك الإعجاب الساذج الرخيص الذى لا يفتأ يردده المتفرنجون السطحيون ، وهو إعجاب مرده إلى عقدة من عقد النقص أو إلى قلة المعرفة بحضارة بلادهم . وهو يقول فى ذلك : « يتخذ الغربيون فى الشرق أساليب عجيبة للقضاء على الروح القومى وقتل التربية الوطنية ، وتقويض الثقافة الشرقية : فتراهم يزينون للشرقيين أن ينكروا على قومهم كل مأثرة وكل فضيلة ، ويلقون فى روعهم أنه ليس فى تاريخهم مجد يذكر ، ويوهمونهم بأن قصارى المجد للشرقى النابه أن ينفر من سماع لغته ، وأن يتباهى بأنه لا يحسن التعبير بها ، وأن ما تعلمه من الرطانة الغربية هو غاية ما يستطاع بلوغه من الثقافة الإنسانية . ألا ليت الشرقيين يدركون أنه لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقم منهم أساطين يحمون ذخائر بلادهم ويحيون مآثر رجالهم »

وظل جمال الدين الأفغانى على إخلاصه لروح الإسلام ، واقتناعه بأنه دين يخاطب العقل فى كل إنسان ، ويهدى طلاب الهداية فى كل زمان ومكان : « إن الدين الإسلامى يكاد يكون متفرداً بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون ، وتبكيت الخابطين فى عشواء العماية . . هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم ، وكلما خاطب خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم إلى العقل : تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة ، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة » (الرد على الدهريين) .

ولقد غلب الاتجاه الروحى على فكر جمال الدين : وما من شك فى أن روحيته هى التى ساقته إلى تقويض المادية فى مختلف صورها والنزوع إلى « الاشتراكية الإسلامية » القائمة على مبادئ الأخلاق والدين . ولذلك رأيناه يدعو إليها توثيقاً لما بين المسلمين من وشائج عقلية ووجدانية ، تستطيع وحدها أن تكفل تماسك الجماعة واطراد ازدهارها . وهو يقول فى ذلك ما معناه : إن الاشتراكية السليمة هى اشتراكية الإسلام، لأن قانونها المحبة والصفاء ، ودستورها العقل والحرية ، وغايتها العدالة الاجتماعية : وهل هنالك شك فى اشتراكية الإسلام ، وقد دعا القرآن إليها ، ووردت الأحاديث بالحث عليها ، وسار المسلمون على نهجها ، فى عهد النبى وأكابر خلفائه ؟ وقد شرع الإسلام الزكاة درءاً لجشع الأنانيين ، ودفعاً لحقد الفقراء على أرباب الثراء ، وتمكيناً للمحبة والتعاطف بين الناس . أما الاشتراكية الغربية فليس فيها نفحة من روح ، ولا وازع من أخلاق ، ولا ذرة من دين ، وإنما منشؤها الحسد ، وقوامها الانتقام ، ومدارها المادة . وكل اشتراكية تخالف فى روحها اشتراكية الإسلام لا تكون عواقبها إلا مجزرة كبرى تسيل فيها الدماء ، وتتعطل عندها المبادئ ، وتستباح بها الضمائر .

(ب) محمد عبده يحمل الرسالة[1] :

ما من قطر من أقطار الشرق أثر فيه جمال الدين الأفغانى مثل تأثيره فى مصر : فهو من أول العاملين على تطور الروح الوطنى فى بلادنا ، وقد استطاع بخطبه الملتهبة أن يبث فى النفوس نزوعاً إلى الحرية ورغبة فى العدالة . خطب مرة قبل خلع الخديو إسماعيل، فقال : « أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض، لتستنبت ما تسد به الرمق ويقوم بأود العيال . فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك؟ » .. وبهذه الجرأة كان الرجل يخطب ويتكلم ، وكان لكلامه أثر عميق فى إيقاظ الناس وتنبيه المحكومين إلى حقوقهم قبل الحاكمين ، فاتجه الناس إلى نقد تصرفات أصحاب السلطان ، وأخذت تتضاءل عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق فى التصرف فى شئون الرعية .

قدم هذا الزعيم الثائر إلى مصر للمرة الأولى سنة ١٨٦٩ ، وكانت شهرته قد سبقته إليها . ولما سمع محمد عبده بمقدم ذلك النابغة الكبير ، ذهب لزيارته فى صحبة الشيخ « حسن الطويل » أستاذ المنطق فى الأزهر حينئذ . وتحدث السيد جمال الدين إلى زائريه أحاديث طلية فى تفسير القرآن وفى التصوف الإسلامى ، فكانت شخصيته تخلب ألباب سامعيه .

ولما عاد جمال الدين من استنبول إلى القاهرة سنة ١٨٧١ ، بادر محمد عبده إلى لقائه ، وتتلمذ عليه ، وأصبح يلازمه كظله . ونشط الأفغانى لبث تعاليمه الحرة التى لم يكن للناس عهد بها ، والتى كانت فى وسط الظلمة الحالكة أشبه ببريق يأخذ بالأبصار : ووجد الشاب المصرى عند السيد الأفغانى روحاً جديدة غير مألوفة لدى شيوخ الأزهر : وجد عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة عميقة ، وصورة عن الكون

(١) انظر مقالنا عن « رسالة التوحيد لمحمد عبده » (فى تراث الإنسانية ، مجلد ٢ عدد ١٠) .

منظمة : ومن المحقق أن جمال الدين كان يفيض قوة ذاتية وسحراً فطرياً ، فاستطاع أن ينفخ من روحه فى تلاميذه — كما قال جرجى زيدان — « ففتحوا أعينهم ، وإذا هم فى ظلمة ، وقد جاءهم النور ، فاقتبسوا منه ، فضلاً عن العلم والفلسفة ، روحانية أرتهم حالهم كما هى ، إذ تمزقت عن عقولهم حجب الأوهام ، فنشطوا للعمل فى الكتابة . . . » . وكان طبيعياً — وقد اتصل محمد عبده بتلك الشخصية القوية — أن يفتن بها ، وأن ينساق إلى الطريق التى رسمتها له . وقضى محمد عبده فى صحبة جمال الدين شهوراً يحيا حياة الفكر والروح ، وهو مبتهج متحمس نشوان ، متعطش إلى ارتشاف المعرفة من ينابيعها الصافية ، متشوق إلى شهود العهد الميمون الذى تتحقق فيه مثل الحق والخير والجمال . ولم يتردد فى إعلان حماسته لأستاذه وإعجابه به فى باكورة مصنفاته ، إذ نجده يتحدث عنه فى بداية « رسالة الواردات » (سنة ١٨٧٤) ، فيصفه بصفتى « الحكيم الكامل والحق القائم » . على أن جمال الدين سرعان ما توسم فى تلميذه ما يبشر بالنبوغ والامتياز ، فصرح أمام جمع من مودعيه يوم رحيله عن مصر للمرة الأخيرة سنة ١٨٧٩ بكلمته المشهورة : « لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده وكفى به لمصر عالماً » .

وشرع محمد عبده ، منذ سنة ١٨٧٦ ، فى كتابة المقالات الأخلاقية والاجتماعية ، داعياً فيها إلى حرية الفكر وإلى الإصلاح المتزن الجرئ معاً . وبعد أن نال شهادة العالمية من الأزهر فى السنة التالية ، أصبح من حقه أن يقوم بالتعليم ، فأخذ يلقى فى الأزهر دروساً فى التوحيد والمنطق والأخلاق ، تميزت بطرافة المنهج ووضوح العرض . وفى أواخر سنة ١٨٧٨ عين مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم ؛ ومضى الأستاذ الشاب يؤدى ، فى بهجة وحماسة ، المهمة التى خلق لها ، والتى كان يرى فيها وسيلة لإصلاح الفاسد وتقويم المعوج : ولكن سرعان ما حالت السياسة بينه وبين التعليم : فقد أمر الخديو توفيق بعزله من دار العلوم خوفاً مما يبثه من آراء فى الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ، جاءت امتداداً حياً لرسالة أستاذه جمال الدين ، وقد كان من المغضوب عليهم والمبعدين :

وولاه رياض باشا رياسة تحرير « الوقائع المصرية » سنة ١٨٨٠ ، فسخر الجريدة الرسمية لنشر آرائه الإصلاحية ، ولتوجيه النقد لأعمال الحكومة ، فكان فى تحرير « الوقائع » معلماً ومصلحاً فى آن واحد . كانت غايته رفع مستوى الأمة وتقويم أخلاقها ، والنهوض بها نهضة اجتماعية حقيقية ، من غير عنف ولا طفرة ، وكان يعتقد أن ذلك يتم للأمة إذا سلك بها قادتها سبيل التثقيف والتربية ونشر التعليم ، لا سبيل تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك عميق ، أو التمسك بظواهر المدنية المادية مع الغفلة عن صميم المدنيـــة الصحيحة . وكم من مرة نبه الشيخ إلى ضرر الإفراط فى « تقليد الأوربيين ومجاراتهم فى عاداتهم التى نظنها تفوق عاداتنا البسيطة » ، كما حمل على ذلك الوهم الذى استولى على نفوس بعض الأغنياء عندنا ، فجعلهم يظنون أن المدنية عبارة عن تحصيل ضروب اللذات واستكمال وسائل الترف ، مبيناً لهم أن ذلك بعيد عن روح التمدن الحقيقى ، الذى هو حب العمل ، وبذل الجهد ، و « الإحساس بوجوه اللذائذ والآلام ، والتنشيط فى طلب وجوه الكسب المتنوعة ، وطلب الأمنة على تلك الوجوه ، ومراعاة الحقوق والواجبات الطبيعية والشرعية » .

واستطاع الشيخ المصلح أن يستعين بالجريدة الرسمية لبث مبادئ الوطنية فى نفوس المصريين ، مبيناً للناس أن فى الوطن من موجبات الحب ثلاثة أمور : « الأول أنه السكن الذى فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد . والثانى أنه مكان الحقوق والواجبات التى هى مدار الحياة السياسية . . والثالث أنه موضع النسبة التى يعلو بها الإنسان ويعز أو يسفل ويذل » . وحث المصريين — حكومة وشعباً — على أن يتعاونوا على الخير ، وعلى أن يتوخوا المنفعة العامة فى أعمالهم . ووجه النقد إلى عيوب بيوتنا ومجالسنا ومجتمعاتنا ، فذم الإسراف والتبذير ، وبين مساوئ تعدد الزوجات ، وحمل على الرشوة والمحسوبية ، والإهمال والتكاسل .

وكانت جهود الشيخ ومعاونيه فى الصحافة العربية باعثاً لنهضة أدبية واجتماعية فى أساليب الكتابة والتحرير . وسار الشيخ فى تحرير « الوقائع المصرية » تلك السيرة الإصلاحية ، فكان عجيباً حينئذ أن ترى صاحب عمامة أزهرية ، يشرف من غرفة تحرير الجريدة الرسمية على الأمة ، فيقوّم من أخلاقها ، ويصلح ما فسد من عاداتها ، ويعلم جرائدها حسن التحرير ، ويربيها على الصدق فى القول والإخلاص فى العمل .

وقامت ثورة عرابى ، ولم يكن محمد عبده فى أول الأمر مشايعاً لها ، لاعتقاده أنها تعبر عن مطالب عسكرية بحتة . ولكنه حين رأى تطور الأحداث سارع إلى شد أزر العرابيين ، حتى صار أحد الرءوس المدبرة لشئون الحكومة الوطنية . ولما أخمدت نيران الثورة باحتلال الإنجليز لمصر ، حوكم العرابيون ، وصدر الحكم على محمد عبده بالنفى ثلاث سنين ؛ فرحل إلى سوريا سنة ١٨٨٣ . ولم تطل إقامته بها ، إذ دعاه أستاذه جمال الدين إلى اللحاق به فى باريس ، فلبى الدعوة ، وهبط أرض فرنسا لأول مرة فى مستهل سنة ١٨٨٤ :

وكان أول عمل للشيخ محمد عبده فى باريس هو أنه اشتغل مع السيد جمال الدين بتأليف « جمعية العروة الوثقى » . وقد وضع الشيخ صيغة ذلك العهد الجميل الذى ارتبط به أعضاء الجمعية . وهذا نصه :

« أقسم بالله العالم بالكلى والجزئى ، والجلى والخفى ، القائم على كل نفس بما كسبت ، الآخذ لكل جارحة بما اجترحت ، لأحكمن بكتاب الله فى أعمالى وأخلاقى بلا تأويل ولا تضليل . . ولأجيبن داعيه فيما دعا إليه ، ولا أتقاعد عن تلبيته فى أمر ولا نهى ، ولأدعون لنصرته ، ولأقومن بها ما دمت حياً ، لا أفضل على الفوز بها مالاً ولا ولداً .

أقسم بالله مالك روحى ومالى ، القابض على ناصيتى ، المصرف لإحساسى ووجدانى ، الناصر لمن نصره ، الخاذل لمن خذله ، لأبذلن ما فى وسعى لإحياء الأخوة الإسلامية ، ولأنزلنها منزلة الأبوة والبنـوة الصحيحتين ، ولأعرفنها كذلك لكل من ارتبط برابطة العروة الوثقى ، وانتظم فى عقد من عقودها ، ولأراعينها فى غيرهم من المسلمين ، إلا أن يصدر عن أحد ما يضر بشوكة الإسلام ، فانى أبذل جهدى فى إبطال عمله المضر بالدين ، وآخذ على نفسى فى أثره مثل ما آخذ فى المدافعة عن شخصى » .

ثم شرع هو وأستاذه يعدّان العدة لإنشاء جريدة لتكون لسان حال الجمعية ، و « للدفاع عن حقوق الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً ، وتنبيه بعض الغافلين منهم لما فيه خيرهم » .

٢ — العروة الوثقى

(١) بشائر الدعوة إلى الثورة التحررية :

من كان يظن أن جريدة أسبوعية صغيرة ، تطبع وتصدر باللغة العربية فى قلب العاصمة الفرنسية ، وتحرر فى حجرة ضيقة على سطح منزل من المنازل القائمة على

مقربة من ميدان « المادلين » بباريس، وترسل سرا إلى الأقطار الشرقية ، خشية أن ترمقها العيون وكأنها إحدى المحرمات أو المهربات ! من كان يصدق أن هذه الجريدة ، ذات الموارد المادية المحدودة ، تستطيع بمقالاتها الثورية الملتهبة ، ونداءاتها الوطنية المشتعلة ، أن تقلق بال الحكومة البريطانية ، حتى أنها سعت لمنع دخولها إلى الهند ومصر وسوريا والسودان ، وحملت مجلس النظار المصرى – برياسة نوبار باشا الأرمنى – على إصدار قرار بمصادرة أعداد الجريدة ، وفرض غرامة مالية على كل من تسول له نفسه أن يقرأها ؟

هذه الجريدة هى « العروة الوثقى » . وليس بعجيب أن يكون هذا شأنها فى نظر الإنجليز ، وهم يعرفون أن مديرها السيد جمال الدين الأفغانى ، ورئيس تحريرها الشيخ محمد عبده . وليس بعجيب كذلك أن يكون للعروة الوثقى ذلك الأثر العميق فى نفوس قرائها ، وقد كانت أول جريدة عربية تصدر فى أوروبا عقب الاحتلال البريطانى لمصر .

وعلى الرغم من أن أجل الجريدة كان قصيراً بسبب ما اتخذته الحكومة البريطانية من تدابير شديدة لعرقلة أعمالها ، فقد استطاعت أن تترك آثاراً بعيدة فى أبناء الشرق عموماً ، وفى أبناء العروبة خصوصاً : حيبت إليهم طلب الحرية ، وبثت فيهم روح الوطنية ، وأحيت عندهم الشعور بالكرامة الإنسانية ، وزكت فى نفوسهم أخلاق الرجال .

و « العروة الوثقى » التى لم يظهر منها إلا ثمانية عشر عدداً ، قد جمعت فى كتاب هو اليوم سجل حافل لتاريخ الثورة التحريرية التى قادها هذان الزعيمان الشرقيان ، وبقيت صفحات الكتاب منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا مصدراً يشع بروحيهما الكبيرين ، حتى أنه ما من مفكر اجتماعى أو دينى أو سياسى فى هذا الشرق إلا وهذا الكتاب من بعض مصادره .

حقاً إن للعبقرية قدرة عجيبة على اختراق حجب الزمان ، واستشفاف سر التاريخ . والسيد الأفغانى والإمام محمد عبده قد استطاعا أن تخلفا لأبناء هذا الجيل صفحات نقرؤها ، فيخيل إلينا أنها كتبت فى أيامنا هذه مع أنه قد مضى على كتابتها أكثر من ثمانين سنة .

(ب) أهداف العروة الوثقى :

صحت عزيمة الأفغانى ومحمد عبده على إصدار « العروة الوثقى » فى أوروبا سنة ١٨٨٤ . وفى رسالة من باريس بعث بها الشيخ محمد عبده فى ١١ من أبريل من تلك السنة إلى صديقه الشاعر الإنجليزى « ولفرد بلنت » مؤلف كتاب « التاريخ السرى لاحتلال الإنجليز لمصر » ، نرى الشيخ المصري يلخص أهداف « العروة الوثقى » فى أمرين :

١ – صون استقلال الشعوب الشرقية من عدوان الدول الغربية .

٢ – وإقلاق بال الحكومة الإنجليزية ، حتى ترجع عن أعمالها المثيرة لخواطر العرب والمسلمين .

والواقع أن من تأمل صفحات هذه الجريدة وجدها تتفنن فى أساليب التأليب على الاستعمار الغربى ، وتحذير الشرقيين من الوقوع فى حبائله ، حتى أنها تلجأ أحياناً إلى رواية بعض الأساطير تقريباً للفكرة ، وعندئذ يتضح مقصدها من الرواية . مثال ذلك أسطورة « الهيكل المعظم » الذي اشتهر عنه أنه يصرع كل من أوى إليه، فكان ذلك نذيراً بالخطر لكل من يقترب منه ، حتى تشجع رجل يائس واقتحم بابه متحدياً الموت . ولما توسطه لم يجد شيئاً مما توهم الناس ، وإنما سمع أصواتاً مزعجة ، كلها وعيد وتهديد وتخويف وتهويل . ولكن الرجل لم يأبه لذلك ومضى فى طريقه

إلى آخر الهيكل رابط الجأش ، فاذا اللعبة تنكشف : ينحل الطلسم ، وينشق الجدار ، ويتفتح الكنز ، ويحمل الرجل منه ما شاء بغير حساب . ويعلم حينئذ حقيقة حجبتها عن الناس « حرب الأعصاب » وهى أن هلاك من هلك قبله ممن دخلوا الهيكل ، إنما كان بالفزع من تلك الأصوات المتوعدة والأخطار المتوهمة !

وتعقب « العروة » على تلك الأسطورة فتقول :

« وبريطانيا العظمى هيكل عظيم يأوى إليه المغرورون إذا أوحشت نفوسهم ظلمات السياسة ، فتدركهم المنية بمزعجات الأوهام . وكم هلك بين جدران « الهيكل البريطانى » من لا مريرة لهم ولا ثبات لجأشهم ! وأخشى أن يسوق اليأس إلى ذلك الهيكل رجلا قوى المريرة ، مزدرياً للحياة الذليلة ، فما تكون إلا هنيهة حتى يصعد فيها صوت اليأس فينقض الجدار ، وينحل هذا الطلسم الأعظم » .

ولم تقف العروة عند حد التحذير من السياسة الاستعمارية الغربية ، بل دأبت على التنديد بالزعماء والحكام فى الشرق الذين غفلوا عن مرامى هذه السياسة فكانوا أعوانها فى بلادهم ، قالت : « فكأن التجارب لا تعلم الشرقيين ، وكأن المحن لا تربيهم ، مع أن الواقع وعبر التاريخ تدلنا على أن المستعمرين ، فى ماضيهم وحاضرهم ، إنما يملكون البلاد بأيدى سكانها : يرى الأمير ، أو الزعيم الشرقى ، النازلة فى أرض جاره ، فيظن أن النازلة خاصة بغيره ، فيلهو عنها .. مثل الشرقيين فى ذلك مثل الأغنام ، تساق إلى الذبح واحداً بعد واحد حتى تغنى ، وسائر القطيع فى غفلة عما يجرى » ..

كذلك حملت العروة على ذلك الفريق من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ويختارون موالاة الأجنبى ، ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قانعين من ذلك كله بألقاب « الإمارة » وأسماء « السلطنة » ، ومظاهر الفخفخة ! « بل قد يطلبون المعونة من الأجنبى على أبناء أمتهم استبقاء لذلك الشبح البالى والنعيم الزائل » .

٣ — نصوص من العروة الوثقى

يحلو لى فى هذا المقام أن أقرر أننى منذ ربع قرن من الزمان ، قد درجت على معاودة النظر ، من حين إلى حين ، فى صفحات العروة الوثقى ، وكأنى أسمع حين أقرؤها صوت الزعيمين الكبيرين ، فيذهب بى الفكر مذاهب شتى ، وأتخيل تارة أنهما يوجهان الخطاب إلى أبناء الشرق المنقسمين على أنفسهم ، وتارة أخرى إلى الذين ارتضوا أن يكونوا عملاء للاستعمار الغربى البغيض . ولنستمع الآن إلى مقتطفات مما كتبته « العروة الوثقى » تحدث قراءها عن الوحدة والسيادة ، والدفاع عن الوطن ، والخيانة ، والاستعمار ، والرجوع إلى الدين ، والقضاء والقدر ، والجبن ، والشرف ، والأمة وسلطة الحاكم المستبد ؛ ونحن نقدمها نماذج حية رائعة من الأدب السياسى الرصين الذى يعالج شئوننا الاجتماعية العامة بروح إنسانى عميق :

(أ) الوحدة والسيادة :

« أمران خطيران تستلزمهما ضرورات الحياة ، وتحث عليهما مبادئ التربية ، وترشد إليهما تعاليم الدين ، وهما النزوع إلى الوحدة والسعى إلى السيادة : وبقدر ما يرسخ هذان الأمران فى الأمة تكون عزيزة الجانب موفورة الكرامة مستعدة للبقاء .

« الوحدة تواصل وتقارب يحدثه شعور كل فرد من أفراد الأمة بمنافعها ومضارها . وهذا الشعور هو ما يبعث كل واحد على التفكير فى أحوال أمته ، فيجعل جزءاً من وقته للبحث فيما يرجع إليها بالشرف والرفعة وما يدفع عنها طوارق الشر والغيلة . ولا يكون همه بالنظر فى صالح أمته أقل من همه بالنظر فى أحواله

الخاصة : ثم لا يكون فكره فى ذلك فكراً عقيماً ، قصاراه أن يدور على الألسنة ، ويجرى مع الخيال ، بل يكون استبصاراً واعياً تتبعه عزيمة قوية يصدر عنها عمل بناء يثابر على استكماله بقدر ما فى طاقته .

« وأما السعى لإعلاء كلمة الحق وتثبيت سيادة الأمة فلا نجد آية من آيات الكتاب العربى المبين إلا وهى داعية إليه جاهرة بمطالبة المؤمنين بالجد فيه ، حاظرة عليهم أن يتوانوا فى أداء المفروض منه .

ولا ريب أن هذا الوعى القومى المتمثل فى الشعور بالوحدة والسيادة منبعث عن الوعى الإنسانى الذى يجعل المواطنين « يحسون أن شأن الأمة فى المكان الأول من الاعتبار ، وأن الشئون الخاصة فى المنزلة الثانية منه ، ويجعلهم لا يقفون فيما يحسون عند جلب المصالح الموقوتة ودرء المفاسد الحاضرة » ، بل يمدون أبصارهم إلى مستقبل الأمة فى أوسع آفاقه ، ويعملون على صيانة حياتها كأعز ما تكون ودائع السلف الصالحين عند الخلف الأبرار .

« وإذا تصفحنا تاريخ الشعوب فى وجودها وفنائها وجدنا هذه سنة الله فى الجماعات البشرية : حظها من الوجود على مقدار حظها من الوحدة ومبلغها من العظمة على حسب تمكنها من السيادة . وما انحط شأن قوم وما هبطوا عن مكانتهم إلا عند لهوهم بما فى أيديهم وقناعتهم بما تسنى لهم ، ووقوفهم على أبواب ديارهم ينظرون طارقهم بالسوء . وما أهلك الله قبيلا إلا بعد ما رزئوا بالافتراق وابتلوا بالشقاق ، فأورثهم ذلاً طويلا وعذاباً وبيلا يسلمهم إن عاجلا أو آجلا إلى فناء محتوم .

« إن هذين الأمرين ، الوحدة والسيادة ، ركنان شديدان من أركان الإسلام . وقد بلغت مكانة الوحدة فى الشريعة الإسلامية أسمى درجة فى الرعاية الدينية ، حتى جعل إجماع الأمة واتفاقها على أمر من الأمور كاشفاً عن حكم الله ، وعُدّ الخروج عليه مروقاً من الدين ؟

« إن الميل للوحدة والتطلع للسيادة وصدق الرغبة فى حفظ حوزة العروبة – كل هذه صفات كامنة فى نفوسكم . ولكن دهاكم ما ألهاكم عما يوحى به الدين فى قلوبكم ، وأذهلكم أزماناً عن سماع صوت الحق يناديكم بين جوانحكم ، فسهوتم وما غويتم ، وزللتم وما ضللتم ، ولكنكم حرتم وتهتم . فمثلكم مثل جواب المجاهيل من الأرض فى الليالى المظلمة : كل يطلب عوناً وهو معه لا يهتدى إليه » !

(ب) إيقاظ الوعى لمقاومة الاستعمار[1] :

« قد خفيت مذاهب الطامعين أزماناً ثم ظهرت ، وأوغل الأقوياء من الأمم فى سيرهم بالضعفاء حتى أذهلوهم عن أنفسهم ، وبلغوا بهم من الضيم حداً لا تحتمله النفوس البشرية . وذهب قوم إلى ما يسوله الوهم ، فظنوا أن القوة الآلية وإن قل عمالها يدوم لها السلطان على الكثرة العددية وإن اتفقت آحادها ، بل زعموا أنه يمكن استهلاك الجم الغفير فى النزر اليسير ؛ وهو زعم يأباه القياس ، بل يبطله البرهان : فإن تقلبات الحوادث فى الأزمان البعيدة والقريبة ناطقة بأنه إن ساغ أن عشيرة قليلة العدد فنيت فى سواد أمة عظيمة ونسيت تلك العشيرة اسمها ونسبها ، لم يجز فى زمن من الأزمان امحاء أمة تماثلها فى العدد ، وإن بلغت القوة أقصى ما يمثله الخيال .

« إن النفوس البشرية ، وإن بلغت من فساد الطبع والعادة ما بلغت ، إذا كثر عديدها تحت جامعة معروفة لا تحتمل الضيم إلا إلى حد يدخل تحت الطاقة . فاذا تجاوز الاستطاعة عادت النفوس إلى قواها ، والتمست خلاصها ؛ ولن تعدم عند الطلب رشاداً . .

(١) نشر هذا فى « العروة » بعد احتلال الانجليز لمصر .

« إن مجاوزة الحد فى الاعتداء تنسى الأمم ما بينها من الاختلاف فى الجنسية والمشرب ، فترى الاتحاد لدفع ما يعمها من الخطر ألزم من التحزب للجنس والمذهب .

« أبعد هذا يأخذنا العجب إذا أحسسنا حركة فكرية فى أغلب أنحاء المشرق فى هذه الأيام ؟ كل يطلب خلاصاً ، وينتحل لذلك من الوسائل والأسباب ما يصل إليه فكره . وإن العقلاء فى أصقاعه يتفكرون فى جعل القوى المتفرقة قوة واحدة ، ويمكن لها القيام بحقوق الكل . ؟ .

« بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ، وأدرك المتغلب منهم نكايته ، خصوصاً فى المسلمين منهم . ولم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضر من إفراط الطامعين فى أطماعهم ، خصوصاً من جراء هذه الحوادث التى بذرت بذورها فى الأراضى المصرية من نحو خمس سنوات بأيدى ذوى المطامع فيها . .

« الحالة السيئة التى أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً . إن مصر تعتبر عندهم من الأراضى المقدسة ، ولها فى قلوبهم منزلة لا يحتلها سواها ، نظراً لموقعها من الممالك الإسلامية ولأنها باب الحرمين الشريفين : فإن كان هذا الباب أميناً كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع ، وإلا اضطربت أفكارهم . . .

« إن الفجيعة بمصر حركت أشجاناً كانت كامنة ، وسرى الألم فى أرواح المسلمين سريان الاعتقاد فى مداركهم ، وهم من تذكار الماضى ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ، ولا نأمن أن يصير التنفس زئيراً ، بل نفيراً عاماً » .

(ج) خائن الوطن : عميل الأعداء :

بعد أن نددت « العروة » بالكثيرين من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ، ويختارون موالاة الأجنبى ، ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قانعين من ذلك بألقاب وأسماء ومظاهر زائلة ، قالت :

« لسنا نعنى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد، ويسلمها للعدو بثمن بخس — وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس — بل خائن الوطن من يكون سبباً فى خطوة يخطوها العدو فى أرض الوطن ، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها : ذلك هو الخائن فى أى لباس ظهر ، وعلى أى وجه انقلب . .

« القادر على فكر يبديه ، وتدبير يأتيه ، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن . . ولا عار على أمة قليلة العدد ، ضعيفة القوة ، إذا تغلبت عليها أمة أشد منها قوة وأكثر سواداً وقهرتها بقوة السلاح ؛ وإنما العار الذى لا يمحوه الدهر ، هو أن تسعى الأمة أو أحد رجالها أو طائفة منهم ، لتمكين أيدى العدو من نواصيهم ، إما غفلة عن شئونهم ، أو رغبة فى نفع وقتى ، فيكونون باحثين عن حتفهم بظلفهم . . » .

(د) الدفاع عن الوطن واجب طبيعى :

« المدافعة عن الوطن أمر طبيعى وفرض معيشى ، يكاتف فى دعوة الطبيعة إليه الميل إلى الطعام والشراب : فليس يمدح القائمون به ولا يثنى عليهم فى أدائه » . وقالت فى هذا المعنى أيضاً : « إن لأبناء الأمة العربية يقيناً عما جاء فى دينهم . ولكن أليس على صاحب الإيمان بدين أن يقوم عما فرض الله عليه فى ذلك الدين ؟ لا ريبة فى أن المؤمن يسره أن يعلمه الله صادقاً لا كاذباً . وأى صدق تظهره الفتنة ويمتاز به الصادق من الكاذب إلا الصدق فى العمل ؟ هل يود العربى أن يعمر ألف سنة فى الذل والهوان ، وهو يعلم أن ازدراءه للحياة الذليلة هو دليل الإيمان الراسخ ؟ أنرضى ونحن المؤمنين ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة ، وأن يستبد فى ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يحترم شريعتنا ، ولا يعترف لنا بحق، ولا يراعى ذمة ولا عهداً

بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلى منا أوطاننا ويستخلف فيها بعدنا أبناء وطنه . .

« إن المولعين بحب الحياة يقضونها من خوف الذل فى ذل ، ويعيشون من خوف الفقر فى فقر ، ويتجرعون مرارة الموت فى كل لحظة خوفاً من الموت : لا الإيمان بالله يسوقهم إلى مرضاة الله ، ولا الحميــة الوطنية تدفعهم إلى ما به فخار بنى الإنسان . .

« كل هذه الرزايا التى حلت بأقطارنا ، ووضعت من أقدارنا ما كان قاذفنا ببلائها ورامينا بسهامها ، إلا افتراقنا وتدابرنا ، والتقاطع الذى نهانا الله عنه فى قوله : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات » .

« هل كان يمكن للأغراب أن يمزقوا ممالكنا كل ممزق ، وهل كان يلمع سيف العدوان فى وجوهنا ، وهل كنا نصلى نيران الأعداء لو أننا أدينا حقوقاً تطالبنا بها تلك الكلمة التى تطمئن قلوبنا بذكرها وهى كلمة الله العليا ؟ . . أترضون العبودية للأجانب بعد سيادتكم ؟ وماذا تبغون من الحياة إن كانت فى ذل وإهانة وفقر وفاقة ، وشقاء دائم ؛ بين عدو غاشم ؟ أتطمئنون وأنتم بين أجنبى حاكم ، وبغيض شامت ، يرميكم بضعف العقول ونقص الاستعداد ، ويحكم عليكم بأن محالاً عليكم أن تصيروا أمة فى عداد الأمم ؟ »

« هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكسة ؟ وأملاكنا ممزقة ، ثم لا نبدى حركة ، ولا نجتمع على كلمة ، وندعى مع هذا أننا مؤمنون بالله ؟

« لا والله ، إن المخلصين فى إيمانهم ، الواثقين بوعد الله فى نصر من ينصر الله ، ذلك الوعد الثابت فى قوله : « إن تنصروا الله ينصركم » — لا يتخلفون عن بذل أموالهم وبيع أرواحهم . إن المبصر بنور الله يعلم أنه لا سبيل لنصر الله إلا بالوحدة والوفاق وتعاون المخلصين من المؤمنين » .

(هـ) أسوة للشرقيين : الحزم والعزم :

« إن أبناء الأمم الغربية إذا عمدوا إلى قصد لا يفترون فى طلبه ، وعلو الهمة فيهم يجعل لديهم كل صعب سهلا ، وكل بعيد قريباً : يقتحمون المخاطر لاكتساب الشرف ، وقد بلغوا من محبة المجد حداً لا يرونه غذاء لأرواحهم فقط بل عدوه من مادة النماء لأبدانهم . ولهذا ترى الرجل منهم يجوب فيافى أفريقيا ، ويتسنم جبال سيبيريا ، ويخالط قبائل وشعوباً لا يعرف لهم لغة ، ولا يألف لهم عادة ولا أخلاقاً ، ويتكبد مشاق الحر والبرد والجوع والعطش ، وينازل الموت مع من يخالطه من تلك القبائل البعيدة عنه فى جميع أوصافهم ، وهو فى كل وقت يقع بين أنياب المنية منهم ، ثم يخلص بما يقتدر عليه من الوسائل . كل هذا يحتمله طلباً لشرف يكسبه لذاته ، أو ابتغاء مجد يحصله لأمته .

« ومن هؤلاء ، بل من أحزمهم وأصلبهم صديقنا الهمام البطل الشهير المستر « أوكلى » أحد نواب البرلمان الأيرلندى . . ومنهم رجال من عظماء الفرنساويين الأحرار ذهبوا إلى مثل مقصده ، وتوسلوا بمثل وسائله ورجاؤنا أن يكون فى هؤلاء أسوة للشرقيين : فلا تقعدهم الأوهام الباطلة ، ولا تثنيهم الأحلام الكاذبة . ولقد كان لهم فى أسلافهم أسوة حسنة ، ولكن من الأسف نحتاج فى تذكيرهم بما لهم من سابق المجد إلى ذكر أحوال الحاضرين من غيرهم : ولله الأمر من قبل ومن بعد » .

(و) « القضاء والقدر » لا يعنى « الجبر » أو سلب الاختيار :

مضت سنة الله فى خلقه بأن للعقائد القلبية سلطاناً على الأعمال البدنية ، فما يكون فى الأعمال من صلاح أو فساد ، فإنما مرجعه فساد العقيدة وصلاحها . . ورب عقيدة واحدة تأخذ بأطراف الأفكار فيتبعها عقائد ومدركات أخرى ، ثم تظهر على البدن بأعمال تلائم

أثرها فى النفس ؛ ورب أصل من أصول الخير وقاعدة من قواعد الكمال إذا عرضت على الأنفس فى تعليم أو تبليغ ، شرع يقع فيها الاشتباه على السامع ، فتلتبس عليه بما ليس من قبيلها أو تصادف عنده بعض الصفات الرديئة أو الاعتقادات الباطلة ، فيعلق بها عند الاعتقاد شيء مما تصادفه ؛ وفى كلا الحالين يتغير وجهها ويختلف أثرها ، وربما تتبعها عقائد فاسدة مبنية على الخطأ فى الفهم ، أو على خبث الاستعداد ، فتنشأ عنها أعمال غير صالحة ، وذلك على غير علم من المعتقد كيف اعتقد ، ولا كيف يصرفه اعتقاده ؛ والمغرور بالظواهر يظن أن تلك الأعمال إنما نشأت من الاعتقاد بذلك الأصل وتلك القاعدة ؛ ومن مثل هذا الانحراف فى الفهم وقع التحريف والتبديل فى بعض أصول الأديان غالباً ؛ وكثيراً ما كان هذا الانحراف وما يتبعه من البدع منشأ لفساد الطباع وقبائح الأعمال ، حتى أفضى بمن ابتلاهم الله به إلى الهلاك ، وبئس المصير . وهذا ما يحمل بعض من لا خبرة لهم على الطعن فى دين من الأديان أو عقيدة من العقائد الحقة ، استناداً إلى أعمال بعض السذج المنتسبين إلى الدين أو العقيدة .

من ذلك عقيدة القضاء والقدر التى تعد من أصول العقائد فى الديانة الإسلامية الحقة : كثر فيها لفظ المغفلين من الإفرنج وظنوا بها الظنون ، وزعموا أنها ما تمكنت من نفوس قوم إلا وسلبتهم الهمة والقوة وحكمت فيهم الضعف والضعة ، ورموا المسلمين بصفات ، ونسبوا إليهم أطواراً ، ثم حصروا علتها فى الاعتقاد بالقدر ، فقالوا : إن المسلمين فى فقر وفاقة وتأخر فى القوة الحربية والسياسية عن سائر الأمم ؛ وقد فشا فيهم فساد الأخلاق ، فكثر الكذب والنفاق والخيانة والتحاقد والتباغض ، وتفرقت كلمتهم ، وجهلوا أحوالهم الحاضرة والمستقبلة ، وغفلوا عما يضرهم وما ينفعهم ؛ وقنعوا بحياة يأكلون فيها ويشربون وينامون ثم لا ينافسون غيرهم فى فضيلة . ولكن متى أمكن لأحدهم أن يضر أخاه لا يقصر فى الحاق الضرر به ، فجعلوا بأسهم بينهم والأمم من ورائهم تبتلعهم لقمة بعد أخرى ، رضوا بكل عارض ، واستعدوا لقبول كل حادث ، وركنوا إلى السكون فى كسور بيوتهم ، يسرحون فى مرعاهم ، ثم يعودون إلى مأواهم : الأمراء فيهم يقطعون أزمنتهم فى اللهو واللعب ومعاطاة الشهوات ، وعليهم فروض وواجبات تستغرق فى أدائها أعمارهم ولا يؤدون منها شيئاً . يصرفون أموالهم فيما يقطعون به زمانهم إسرافاً وتبذيراً ، نفقاتهم واسعة ، ولكن لا يدخل فى حسابها شيء يعود على ملتهم بالمنفعة ، يتخاذلون ويتنافرون ، وينوطون المصالح العمومية بمصالحهم الخصوصية . فرب تنافر بين أميرين يضيع أمة كاملة ، كل منهما يخذل صاحبه ويستعدى عليه جاره ، فيجد الأجنبى فيهما قوة فانية وضعفاً قاتلا ، فينال من بلادهما ما لا يكلفه عدداً ولا عدة . شملهم الخوف وعمهم الجبن والخور ، يفزعون من الهمس ، ويألمون من اللمس . قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأمم فى العزة والشوكة ، وخالفوا فى ذلك أوامر دينهم . . وإذا أصاب قوماً من إخوانهم مصيبة أو عدت عليهم عادية لا يسعون فى تخفيف مصابهم ولا ينبعثون لمناصرتهم ، ولا توجد فيهم جمعيات ملية كبيرة لا جهرية ولا سرية ، يكون من مقاصدهما إحياء الغيرة ، وتنبيه الحمية ، ومساعدة الضعفاء ، وحفظ الحق من بغى الأقوياء وتسلط الغرباء .

هكذا نسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار ، وزعموا أن لا منشأ لها إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر ، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية ، وحكموا بأن المسلمين لو داوموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة ، ولن ينالوا عزاً ولن يعيدوا مجداً ، ولا يأخذون بحق ولا يدفعون تعدياً ، ولا ينهضون

بتقوية سلطان أو تأييد ملك ، ولا يزال بهم الضعف يفعل فى نفوسهم . . حتى يؤدى بهم إلى الفناء والزوال (والعياذ بالله) يفنى بعضهم بعضاً بالمنازعات الخاصة وما يسلم من أيدى بعضهم يحصده الأجانب .

واعتقد أولئك الافرنج أنه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائلين بأن الإنسان مجبور محض فى جميع أفعاله، وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المعلقة فى الهواء ، تقلبها الرياح كيفما تميل . ومتى رسخ فى نفوس قوم أنه لا اختيار لهم فى قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون وإنما جميع ذلك بقوة جابرة وقدرة قاسرة فلا ريب تتعطل قواهم ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى وتمحى من خواطرهم داعية السعى والكسب ، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحولوا من عالم الوجود إلى عالم العدم .

هكذا ظنت طائفة من الإفرنج ، وذهب مذهبها كثيرون من ضعفاء العقول فى المشرق . ولست أخشى أن أقول : كذب الظان وأخطأه الوهم وبطل الزاعم . لا يوجد مسلم فى هذا الوقت، من سنى وشيعى وزيدى وإسماعيلى ووهابى وخارجى، يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة ، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً فى أعمالهم ، ويسمى بالكسب ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزء الاختيارى ومطالبون بامتثال جميع الأوامر الإلهية والنواهى الربانية الداعية إلى كل خير ، الهادية إلى كل فلاح . وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعى ، وبه تم الحكمة والعدل .

الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع ، بل ترشد إليه الفطرة . وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقاربه فى الزمان ، وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وأن لكل منها مدخلا ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم . وإرادة الإنسان إنما هى حلقة من حلقات تلك السلسلة ، وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك ، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع فى الفطرة من الحاجات . .

الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبعث على اقتحام المهالك التى توجف لها قلوب الأسود وتنشق منها مرائر النمور ، هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال ، ويحليها بحلى الجود والسخاء ، ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها ، بل يحملها على بذل الأرواح والتخلى عن نضرة الحياة : كل هذا فى سبيل الحق الذى قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة .

الذى يعتقد بأن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء ، كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله فى تعزيز الحق وتشييد المجد ، على حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟

ورجاؤنا فى الراسخين من علماء العصر أن يسعوا جهدهم لتخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع وأن يذكروا العامة بسنن السلف الصالح وما كانوا يعملون ، وينشروا بينهم ما أثبتته أئمتنا رضى الله عنهم كالشيخ الغزالى وأمثاله من أن التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا فى العمل لا فى البطالة والكسل . وما أمرنا الله أن نهمل فروضنا وننبذ ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه . فتلك حجة المارقين الحائدين عن الصراط المستقيم » .

(ز) الجبن مصدر الرذائل الاجتماعية :

« ماذا يقعد بالنفوس عن العمل ؟ وماذا ينحدر بها فى مزالق الزلل ؟ إذا ردّت المسببات إلى أسبابها ، وطلبت الحقائق من حدودها ورسومها ، وجدنا لهذا علة هى أم العلل : الجبن .

الجبن هو الذى أوهى دعائم الممالك فهدم بناءها ، هو الذى قطع روابط الأمم فحل نظامها . هو الذى أوهن عزائم الملوك فانقلبت عروشهم . . هو الذى يسهل على النفوس احتمال الذلة ، ويهون عليها حمل نير العبودية الثقيل .

ماذا يحمل الخائنين على الخيانة فى الحروب الوطنية ؟ أليس هو الجبن ؟ ماذا يبسط أيدى الأدنياء لدنيئة الارتشاء ؟ أليس هو الجبن ؟ ربما تتوهم بعد المثال فتأمل ، فإن الخوف من الفقر يرجع بالحقيقة إلى الخوف من الموت ، وهو علة الجبن . سهل عليك أن تعتبر هذا فى الكذب والنفاق وسائر أنواع الأمراض المفسدة لمعيشة الإنسان . الجبن عار على كل ذى فطرة إنسانية خصوصاً الذين يؤمنون بالله ورسله واليوم الآخر . . .

ينبغى أن يكون أبناء الملة الإسلامية بمقتضى أصول دينهم أبعد الناس عن هذه الصفة الرديئة — الجبن — فإنها أشد الموانع عن أداء ما يرضى الله . . يعلم قراء القرآن أن الله قد جعل حب الموت علامة الإيمان ، وامتحن الله به قلوب المعاندين . . الإقدام فى سبيل الحق ، وبذل الأموال والأرواح فى إعلاء كلمته أول سمة يتسم بها المؤمنون : لم يكتف الكتاب الإلهى بأن تقام الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتكف الأيدى ، وعد ذلك مما يشترك فيه المؤمنون والكافرون والمنافقون ، بل جعل الدليل الفرد هو بذل الروح فى إعلاء كلمة الحق والعدل الإلهى ، بل عدّه الركن الوحيد الذى لا يعتد بغيره عند فقده .

لا يظن ظان أنه يمكن الجمع بين الدين الإسلامى وبين الجبن فى قلب واحد . كيف يمكن هذا وكل جزء من هذا الدين يمثل الشجاعة ، ويصور الإقدام ، وأن عماده الإخلاص لله والتخلى عن جميع ما سواه لاستحصال رضاه .

المؤمن من لا ينتظر بنفسه إلا إحدى الحسنيين ، إما أن يعيش سيداً عزيزاً ، وإما أن يموت مقرباً سعيداً وتصعد روحه إلى أعلى عليين . . من يتوهم أنه يجمع بين الجبن وبين الإيمان بما جاء به محمد — صلعم — فقد غش نفسه وغرر بعقله ، ولعب به هوسه وهو ليس من الإيمان فى شىء » .

(ح) الشرف وحقيقته :

« كلمة يهتف بها أقوام مختلفة من الناس ، إلا أن أكثرهم عن حقيقة معناها غافلون : فئة ترى الشرف فى تشييد القصور ، والتعالى فى البنيان ، وزخرفة الحوائط والجدران ، ووفرة الخدم والحشم ، واقتناء الجياد وركوب العربات .

وفئة أخرى تتوهم أن الشرف فى لبس الفاخر من الثياب ، والتزين بألوان الألبسة وأنواعها ، والتحلى بحلى الجواهر الثمينة ، مرصعة بالأحجار الكريمة ، كالألماس والياقوت والزمرد ونحوها .

وفئة تتخيل الشرف فى الألقاب والرتب ، كالبيك والباشا ، أو فى الوسامات المعروفة بالنياشين ، وعلو أسمائها : كالأول من الصنف الفلانى ، والثانى من الدرجة الفلانية .

حتى أنك ترى الرجل يسلب مال أخيه وينهب ثروة أقاربه وذويه أو بنى ملته ومواطنيه ليشيد بما يصيب من السحت قصراً . . ويقيم حراساً من المماليك ، وخفراء من الغلمان ، ويظن بذلك أنه نال مجداً أبدياً . . وتجد الآخر يذهب فى الكسب أشنع مما يذهب الأول ،

ليكتسى برفيع الثياب ، ويتزين بأجمل الحلى : ويعبر عن حاله هـذا بلفظ الشرف ، ويتوهم أنه وصل الحقيقة من معناه . ومنهم ثالث يسهر ليله ويقطع نهاره بالفكر فى وسيلة ينال بها لقباً من تلك الألقاب ، أو يحصل بها وساماً أو يستفيد وشاحاً ؛ وسواء عنده الوسائل يطلبها أياً كان نوعها ، وإن أفضت إلى خراب بلاده أو إذلال أمته أو تمزيق ملته : وعنده أنه رقى الذروة من معنى الشرف !

نحن نرى هذه الأوهام قائمة مقام الحقائق فى أذهان كثير من الناس ، ولكن لا نظنها طمست عين الحق فيهم حتى عموا عن إدراك خطئهم وانحرافهم عن الصواب فى وهمهم : ماذا يجد من نفسه المباهى بقصوره وولدانه وحوره ؟ ألا يحس من نفسه أنه وإن حاز منها أعلى ما يتصوره العقل ، فذاته التى هى أعز لديه من جميع ما كسب لم تستفد شيئاً من الكمال ، وأن جميع ما حصله فهو أجنبى عنه ، وليس له نسبة إليه إلا نسبة العناء فى تحصيله ؟ . . ماذا يشعر به المفاخر بحليه ولباسه إذا تجرد منه وخلا بنفسه ، إن لم يكن لذاته حلية من الفضيلة وزينة من الكمال ، ألا يكون هو وعراة الفقراء سواء ؟ ألا يجد من سره عند المفاخرة أنه يجول مع الغانيات وربات الخدور فى ميدان واحد ؟ ماذا يتصور الزاهى برتبته ، المعجب بوسامه ، إن لم يكن قبل وسمته أو الصعود لرتبته على حال تجل أو كمال يبجل ؟ أليس يشعر أنه لو سلب الوسام أو نزع عنه الوشاح ، يعود إلى منزلته من الاحتقار ؟ فإن نال الكرامة عند بعض السذج واللقب معلق عليه ، أليس ذلك تعظيماً للقب لا للملقب به ؟ ألا تكون هذه الكرامة عارضاً سريع الزوال بل رسما ظاهراً لا يمس بواطن القلوب ؟ . .

إذا ذكر الإسكندر الأكبر هل يخطر بالبال إن كان له قصر أو لا ؟ أى أبله يطلب سيرة نابليون الأول فى آثار قصر كان يسكنه أو فى خرق ثياب كان يلبسها ؟ وهل بلغ عظماء العالم ما بلغوا من مقامات الشرف بعد ما شيدوا وزينوا وترفهوا وتنعموا ، أم كان جميع ما ينالون من ذلك بعد أن يسودوا ويفتحوا ويغلبوا ويأخذوا بالنواصى ؟

خدع قوم بالأحلام وغرتهم الأوهام ، ففرطوا فى شئون بلادهم ، وباعوا مجدها الشامخ بتلك الأسماء التى لا مسمى لها ، وزعموا وإن لم تطاوعهم ضمائرهم أنهم رقوا من مكانة الشرف وإن كان خاصاً بهم بعد ما علموا أن الرتب والنياشين جاوزت حدها ، ونالها غير أهلها . فلو أنهم أصغوا لما تحدثهم به سرائرهم ، ورمقوا بأبصارهم ما يحيط بهم ، لعلموا أنهم فى أخس المنازل وأبعد المزاجر ، وأدركوا خطأهم فى معنى الشرف وجورهم عن جادة الصواب فى طلبه .

لو أحسوا بما رزئت به أوطانهم ، وما لصق من الذل والعار بذراريهم ، لطرحوا الوشاحات ونبذوا الوسامات ، ولبسوا أثواب الحداد ، ونفروا خفافاً وثقالاً لطلب الشرف الحقيقى .

الشرف بهاء للشخص . . ومشرق ذلك البهاء عمل يأتيه صاحبه ، يكون له أثر حسن فى أمته أو بنى ملته ، أو فى النوع الإنسانى عامة ، كإنقاذ من تهلكة ، أو كشف لجهالة ، أو تنبيه لطلب حق سلب ، أو تذكير بمجد سبق ، أو إنهاض من عثرة ، أو إيقاظ من غفلة ، أو إرشاد لخير يعم ، أو تحذير من شر يغم ، أو تهذيب أخلاق ، أو تثقيف عقول ، أو جمع كلمة وتجديد رابطة ، أو إعادة قوة وانتشال من ضعف ، أو إيقاد حمية : من أتى عملا من الأعمال له أثر من هذه الآثار فهو الشريف وإن كان يسكن الخصاص والأكواخ ، ويلبس الدلوق والأسمال ، ويقتات بنبات البر . . ويضرب فى كل واد ويتردد بين الربى والوهاد . . له من روحه قصور شاهقة وغرفات شائقة وجمال باهر ونور زاهر . . إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل

الصالح يرفعه إلى أعلى عليين ؛ حياة طيبة فى القلوب ، وعزة مشرقة فى جبهة الزمان . .

هكذا تمنح العناية الإلهية هذه الكرامة لصاحب العمل الشريف ما دام حياً ، فاذا غابت شمسه عن أفق هذا العالم لم تحجب أشعة ضيائه التى فاضت منه على نجوم هاديات وبدور منيرات . نعم إنه يموت ويتوارى خلف حجاب العدم بجسمه ، ولكنه قائم فى الأفئدة ، شاهد على الألسنة ، حتى يرزق عند ربه . ونعمت الحياة حياته ، ولمثل هذا فليعمل العاملون » .

(ط) الأمة وسلطة الحاكم المستبد :

« إن الأمة التى ليس لها فى شئونها حل ولا عقد ، ولا تستشار فى مصالحها ، ولا أثر لإرادتها فى منافعها العمومية ، وإنما هى خاضعة لحاكم واحد ، إرادته قانون ، ومشيئته نظام ، يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد ، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد ، ولا ينضبط لها سير ، فتعتورها السعادة والشقاء ، ويتداولها العلم والجهل ، ويتبادل عليها الغنى والفقر . . وكل ما يعرض عليها من هذه الأحوال ، خيرها وشرها ، فهو تابع لحال الحاكم ، فان كان حاكمها عالماً حازماً ، أصيل الرأى ، على الهمة ، رفيع المقصد ، قويم الطبع ، ساس الأمة بسياسة العدل ، ورفع فيها منار العلم ، ومهد لها طريق اليسار والثروة ، وفتح لها أبواباً للتفنن فى الصنائع والحذق فى جميع لوازم الحياة ، وبعث فى أفراد المحكومين روح الشرف والنخوة ، وحملهم على التحلى بالمزايا الشريفة من الشهامة والشجاعة ، وإباء الضيم ، والأنفة من الذل . . وتقدم بهم إلى كل وجه من وجوه الخير .

وإن كان حاكماً جاهلا سيء الطبع ، سافل الهمة ، شرهاً ، مغتلماً ، جباناً ، ضعيف الرأي ، خسيس النفس ، معوج الطبيعة — أسقط الأمة بتصرفه إلى مهاوى الخسران ، وضرب على نواظرها غشاوات الجهل ، وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر ، وحاد فى سلطته عن جادة العدل ، وفتح أبواباً للعدوان ، فيتغلب القوى على حقوق الضعيف ، ويختل النظام وتفسد الأخلاق ، ويغلب اليأس ، فتمتد إليها أنظار الطامعين ، وتضرب الدول الفاتحة بمخالبها فى أحشاء الأمة .

عند ذلك إن كان فى الأمة رمق من الحياة ، وبقيت فيها بقية منها وأراد الله بها خيراً اجتمع أهل الرأى وأرباب الهمة من أفرادها، وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة واستئصال جذورها قبل أن تنشر الرياح بذورها وأجزاءها السامة القاتلة بين جميع الأمة، فتيمتها وينقطع الأمل من العلاج ، وبادروا إلى قطع هذا العضو قبل أن يسرى فساده إلى جميع البدن فيمزقه وغرسوا لهم شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، وجددوا لهم بنية صحيحة ، سالمة من الآفات : « استبدلوا الخبيث بالطيب » . وإن انحطت الأمة عن هذه الدرجة ، وتركت شئونها بيد الحاكم الأبله الغاشم يصرفها كيف يشاء ، فأنذرها بمضض العبودية ، وعناء الذلة ، ووصمة العار بين الأمم ، جزاءً على ما فرطوا فى أمورهم ، وما ربك بظلام للعبيد » .

(ى) الإصلاح الجوانى : الرجوع إلى الدين :

« ارسلْ فكرك إلى نشأة الأمة التى خملت بعد النباهة ، وضعفت بعد القوة ، واسترقت بعد السيادة ، وضيمت بعد المنعة ، وتبينْ أسباب نهوضها الأول ، حتى تتبين مضارب الخلل وجراثيم العلل . فقد يكون ما جمع كلمتها وأنهض همم آحادها . . وصعد بها إلى مكانة تشرف منها على رءوس الأمم ، وتسوسهم وهى فى مقامها بدقيق حكمتها ، إنما هو دين قويم الأصول محكم القواعد شامل لأنواع الحكم ، باعث على الألفة ؛ داع إلى المحبة ، مزك للنفوس ، مطهر للقلوب من أدران الخسائس ، منور للعقل باشراق الحق من مطالع

قضاياه ، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مبانى الاجتماعات البشرية ، وحافظ وجودها ، وينادى بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية .

فان كانت هذه شرعتها ، فما تراه من عارض خللها وهبوطها عن مكانتها إنما يكون من اطراح تلك الأصول ، وحدوث بدع ليست منها فى شىء ، أقامها المعتقدون مقام تلك الأصول الثابتة ، وأعرضوا عما يرشد إليه الدين وعما أتى لأجله ، حتى لم يبق منه إلا أسماء تذكر وعبارات تقرأ ، فتكون هذه المحادثات حجاباً بين الأمة وبين الحق الذى تشعر بندائه أحياناً بين جوانحها .

فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها ، والأخذ بأحكامه على ما كان فى بدايته ، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة ، وجمع الكلمة ، وبيع الأرواح لشرف الأمة . ولأن جرثومة الدين متأصلة فى النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة ، والقلوب مطمئنة إليه وفى زواياها نور خفى من محبته ، فلا يحتاج القائم باحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسرى نفثها فى جميع الأرواح لأقرب وقت . فاذا قاموا لشئونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم ، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنسانى .

ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططاً ، وجعل النهاية بداية ، وانعكست التربية ، وخالف فيها نظام الوجود ، فينعكس عليه القصد ، ولا يزيد الأمة إلا نحساً ولا يكسبها إلا تعساً .

إن الأصول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع تنشىء للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل ، وتفضيل الشرف على لذة الحياة ، وتبعثها على اقتناء الفضائل ، وتوسيع دائرة المعارف ، وتنتهى بها إلى أقصى غاية فى المدنية . إن عجبت من قولى هذا ، فان عجبى من عجبك أشد : هل نسيت تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات ، وإتيان الدنايا والمنكرات ؟ حتى إذا جاءها الدين فوحدها وقواها ، وهذبها ونور عقولها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها ، فسادت على العالم ، وساست من تولته بسياسة العدل والإنصاف ح وبعد أن كانت عقول أبنائها فى غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها ، نبهتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها ، وتقلوا إلى ديارهم طب بقراط وجالينوس ، وهندسة إقليدس ، وهيئة بطليموس ، وحكمة أفلاطون وأرسطو ؛ وما كانوا قبل الدين فى شىء من هذا ؛ وكل أمة سادت تحت هذا اللواء إنما كانت قوتها ومدنيتها فى التمسك بأصول دينها » .

٤ — خلاصة الدعوة وآثارها

وخلاصة الثورة التحريرية الكبرى التى حملت « العروة الوثقى » لواءها فى ربوع الشرق الإسلامى ، هى الدعوة إلى وحدة شرقية عامة تكفل لأمم الشرق حريتها وسيادتها ، وإيقاظ الوعى القومى فى كل أمة ، حتى تجتمع كلمتها ، ويكون أمرها بيدها ، ويكون حكامها خداماً لها : فمن أحسن خدمة أمته بالنصيحة والإخلاص كافأته ، ومن خانها أو أساء إليها عاقبته ، ومن فتن بحب الذات أو حب المنفعة أقصته وأنكرته .

والحق أن هذا الوعى القومى الذى تدعو « العروة الوثقى » إليه منبعث من الوعى الإنسانى الأخلاقى ، الذى يناصر حرية الإرادة ، ويحمل على الجبر وسلب الاختيار ، ويبعث النفوس على الشجاعة والاقدام واحتمال المكاره واقتحام الأهوال ، وبذل كل عزيز فى سبيل الفكرة والمبدأ والعقيدة ؛ وهذا الوعى الإنسانى

الأخلاق هو الذى يحمل المصلح على توجيه النقــد اللاذع إلى عيوب المجتمع فى عصره ، وإلى الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد إطلاقاً ، لأن « المقلدين من كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها . . بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلدوهم واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤماً على أبناء أمتهم ، يذلونهم ويحتقرون أمرهم ، ويستهينون بجميع أعمالهم وإن جلت . وإن بقى فى بعض رجال الأمة بقية من الشمم أو نزوع إلى معالى الهمم انصبوا عليه ، وأرغموا من أنفه ، حتى يمحى أثر الشهامة وتخمد حرارة الغيرة ، ويصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين » .

ولم تكن الجامعة التى كانت تنشدها « العروة » فى أواخر القرن الماضى هى « الجامعة الإسلامية » كما توهم بعض الكتاب الغربيين ، إنما هى « الجامعة الشرقية » ، وهى فى نظرنا جامعة المستقبل ، ونحسب أننا سائرون اليوم فى طريقها سيراً حثيثاً ، والفضل فى ذلك ليقظة أهل الوعى من أحرارنا الثائرين .

وعندنا أن أثر « العروة الوثقى » واضح فى الحركة الفكرية التجديدية التى آذنت بأن تؤتى ثمارها دانيات فى مختلف الأرجاء ، على نحو ما يشاهد فى هذه الأيام من قيادة بلادنا العربية لحركة التحرر أمام الشعوب الأفريقية والأسيوية . وإن النصر فى هذا المجال — باذن الله — لقريب مبين .

قوانين التقليد لجبريل تارد

بقلم
الدكتور السيد محمد بدوى
أستاذ علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية

ظهر فى أواخر القرن الماضى فى فرنسا عالمان اجتماعيان اتجه كل منهما وجهة مضادة للآخر فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، ودراسة الحياة العقلية للإنسان داخل نطاق المجتمع . هذان العالمان هما جبريل تارد وإميل دوركيم . وقد ذاعت شهرتهما فى الأوساط العلمية ، وتابع الناس بشوق كبير المساجلات والجدل الذى كان ينشب بينهما فى شرح بعض المسائل أو تعليلها ، والتف حول كل منهما أنصار كل فريق يتحمس لرأى صاحبه .

فسر تارد كل الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى الفرد وإلى الحالات السيكولوجية أو التفاعل الذى ينشأ بين عقلين أو أكثر . وفسر دوركيم هذه الظواهر عن طريق المجتمع والتصورات الجمعية أو ما يسميه أحياناً « بالضمير الجمعى » .

طريقان مختلفان قد يخيل إلينا لأول وهلة ألا سبيل لتلاقيهما . وكلتا النظرتين لا تخلو من طرافة ولا سيما حين نعلم أن كلا من العالمين قد استخدم فى الدفاع عن وجهة نظره خير ما عنده من وسائل التفكير وقوة الحجة . كما أن الاختلاف بين تارد ودوركيم لا يقتصر فقط على النظريات والأسس الوضعية للحياة الاجتماعية التى نادى بها كل منهما ؛ بل إن هذا الاختلاف يظهر واضحاً جلياً فى التكوين العقلى وفى أطوار حياة كل منهما .

حياة تارد

ولد جان جبريل تارد ببلدة « سارلات » Sarlat بمقاطعة « الدوردنى » La Dordogne . وكانت أسرته من الأسر العريقة فى هذه المقاطعة ، واشتهر منها أحد أسلافه الذى كان يحمل نفس الاسم وكان من رجال الدين ومولعاً بأبحاث الفلك ، وكان يفخر بأنه قابل « جاليليو » الذى أهداه منظاراً يرقب به الكواكب . وكانت أسرة تارد من ناحية الأب تتميز بمراكزها فى المجالس النيابية ، أما من ناحية الأم فكانت تتميز برجال القانون .

ويمكننا أن نميز فى حياة تارد ثلاث مراحل أساسية : طفولة وشباب مليئان بالدرس والكآبة والظروف التعسة ؛ ثم رجولة يتفتح فيها المستقبل الزاهر عن طريق العمل المتواصل والمثابرة ؛ ثم شيخوخة قضاها الفيلسوف فى باريس بعيداً عن مسقط رأسه حيث نعم بالشهرة وأنتج معظم مؤلفاته المشهورة .

مرحلة الطفولة والشباب

فقد تارد والده وهو فى سن السابعة ولم يكن له إخوة فعاش وحيداً مع والدته التى ترملت وهى فى سن الثامنة والعشرين . ودفعها إيمانها المتطرف إلى الانعزال عن العالم وكرست كل حبها وكل اهتمامها لابنها الوحيد . وقد تركت تربيتها الحكيمة المستنيرة أثراً واضحاً فى عقل وحيدها ورسمت له طريق حياته ، وهو لم يفترق عنها مرة واحدة وظل بجانبها إلى أن حانت وفاتها فى عام ١٨٩١ .

وتلقى تارد دروسه الأولى فى كلية أنشأها الجزويت ببلدته «سارلات» . وسرعان ما ضاق إحساسه المرهف وطبيعته الشاعرية بنظامها الصارم وخاصة بعد أن أقدمت والدته — بمشورة بعض أفراد العائلة وعلى غير رغبتها — على إلحاقه بالقسم الداخلى : فقضى فيه ثلاث سنوات خرج منها بنقمة شديدة على هذا النظام(١) . وحاول مرة الهروب بالقفز من فوق سور الكلية حتى يستطيع أن يجد متنفساً لعواطفه المكبوتة ولخياله المنطلق . ورغماً عن ذلك فقد كان دائماً أول فرقته ، وكان يحصل على جوائز التفوق فى آخر كل عام دراسى . ولكن تفتح عقله وخياله المبكر جعلاه يتبرم بأى نوع من الوصاية أو الرقابة ، وظلت سمة الجموح الغريزى هذه ، والشعور القوى بقيمة الحرية فى الفكر والاستقلال فى الرأى ملازمة له طول حياته .

وما أن غادر تارد الكلية ، فى سن السابعة عشرة ، حتى تفجرت ينابيع الشعر من قريحته . وانحصر إنتاج شبابه تقريباً فى هذه القصائد والدواوين التى ظل يكتبها حتى سن الخامسة والعشرين . ثم أخذ إنتاجه الشعرى بعد ذلك يتجه نحو القلة والندرة . وقد بقيت هذه الأشعار الكثيرة مخبأة فى أدراج مكتبه ولم يبعثها من رقادها إلا فى آخر حياته حين فكر فى اختيار بعضها للنشر . وهذه الأشعار تنم عن خصوبة غنائية وعن سهولة فى التعبير دون أن تكون لها أصالة وعمق القصائد القليلة التى كتبها بين الفينة والأخرى فى منتصف حياته وفى شيخوخته . ونكاد نحس فى أشعار الشباب هذه بأثر «لامارتين» الذى كان يحتفظ له تارد باعجاب خاص من بين شعراء العصر .

ثم اضطرته الظروف إلى إهمال هذه الموهبة الطبيعية وتوجيه نشاطه العقلى نحو الدراسات الفلسفية : وحين كان يعاوده الحنين إلى الشعر كان يضفى عليه مسحة من التشاؤم الفلسفى الذى أبعده عن صدق العاطفة والإفصاح عن مكنونات الذات . وأقبل تارد فترة من الزمن على قراءة كتب الفلسفة وعلم النفس ، واهتم بدراسة الرياضيات ، وكان يطمح فى أن يقوم بدورة كاملة حول جميع المعارف الإنسانية ورسم لهذا المشروع منهجاً تفصيلياً .

وما كاد يبدأ فى أول مراحل هذا المشروع حتى انتابه ذلك المرض الذى أعجزه عن العمل ، ونعنى به نوعاً من أمراض العين يسبب آلاماً شديدة ويهدد حاسة الإبصار . وقد ترك هذا المرض أثراً بالغاً فى حياته إذ أنه اضطره إلى التحول عن الطريق الفكرى والعلمى الذى رسمه لنفسه . فاعتقد فى محنته أنه قد كتب عليه أن ينصرف عن كل طموح وأن يكتفى بدراسة القانون ليضمن لنفسه — حسب رأى والدته — مركزاً ثابتاً فى وظائف النيابة والقضاء .

غير أن هذه المحنة أفادته من ناحية أخرى فى مستقبله الفلسفى ، إذ أنها اضطرته للعزلة والانطواء على النفس فى هذه السن المبكرة التى كان عقله فيها يفيض بعصارة الحيوية . ويسرت له هذه العزلة وهذا الانطواء طريق تحليل النفس ومعرفة خباياها ، وهو جوهر كل تفكير فلسفى . واهتم تارد فى هذه الفترة

---

(١) ظهرت آثار هذه النقمة فى فترة كتبها فيما بعد فى مؤلفه «دراسات عقابية واجتماعية» Etudes pénales et Sociales حيث وصف النظام الداخلى بأنه «ليمان الأبرياء والحقل الذى تنمو فيه جميع الشرور والانحرافات» .

بتدوين خواطره فى مذكرات يومية أودعها كل ما تحمل نفسه من مرارة وألم ، كما عبر فيها ، فى الوقت نفسه ، عن ثقته التى لا تتزعزع فى سلطان الفكر . وظهر فى هذه المذكرات ميله الواضح نحو التعمق فى دراسة المسائل النفسية مما يؤكد أنه كان عالم نفس بالسليقة قبل أن يكون فيلسوفاً .

وما لبث تارد أن ضاق ذرعاً باضطراره لاجترار أفكاره وتأملاته ، وكان أخشى ما يخشاه أن تنطفىء يوماً ما شعلة عقله المتوهجة ونهمه للمعرفة والاطلاع . وكان يبذل جهداً فى عراك مع نفسه ومع إرادته كى يرغمها على أن تقنع فى استسلام بمحصول ضئيل من الأفكار التى كان يحصل عليه من قراءاته التى كانت تتباعد الفترات بينها يوماً عن يوم . وقد حصل على هذه الأفكار من قراءته لهيجل وكورنو ، وهما الفيلسوفان اللذان تأثر بهما ، واستمد منهما فى تلك الفترة العصيبة مادة تفكيره ومنهجه . وظل طول حياته يعترف لكورنو بالذات بالفضل فى إذكاء تفكيره وإرواء ظمئه للمعرفة . وسجل هذا الفضل فى مقدمة كتابه الذى نهتم بعرضه وتحليله فى هذا البحث ونعنى به قوانين التقليد ، إذ يقول : « فى هذه الفترة المشئومة من شبابى أدين لكورنو بما قدمه لى من أفكار باعدت بينى وبين الموت من الجوع العقلى » .

وكان اقتراب الربيع يزيد من الحساسية التى كان يشكو منها ، ويضاعف ألم عينيه فيحتجب بصره بغشاوة رمادية جعلته يرى الطبيعة كما لو كانت تعكس حزن قلبه . وقد ولدت هذه الحالة فى ذهنه نوعاً من الترابط العاطفى ، بحيث ظل اقتراب الربيع يثير فى نفسه ، لوقت طويل ، مشاعر الحزن . وعكست بعض قصائده هذه المشاعر حين وصف الربيع بأن جماله يعد بسعادة زائفة . وبينما هو يعانى من هذه الآلام المتزايدة جاءته الصدمة الكبرى حين صرح له أحد أطباء العيون بأنه يخشى أن ينتهى به الأمر إلى فقد بصره .

ولكن هذه الصدمة بدلا من أن تلقى به فى أحضان اليأس ، شحذت همته ودفعت روحه الشابة نحو مثالية جديدة ، وكثيراً ما يقوى اليأس النفوس العميقة[1] . وحين وجد تارد نفسه فى عزلة معنوية وحسية جرد قلبه من كل الروابط الخارجية وارتفع بروحه يبحث عن العزاء فى الشعر الذى أصبح فى هذه الفترة يعبر عن المعانى الصافية العميقة ، ويتجه نحو معاناة البحث عن الحقيقة . وقد وصف هو نفسه هذا الشعر بأنه يعبر عن « الظمأ الشديد لإيمان عميق » . وإذا كان الشعر زهرة العقل فان الفلسفة ثمرته .

وواصل تارد دراساته للحصول على ليسانس الحقوق ، وأمضى امتحان السنتين الأوليين فى تولوز ثم ذهب للاستعداد للسنة النهائية إلى باريس فى صحبة والدته حيث حصل على الليسانس فى عام ١٨٦٥ .

حياته فى سلك القضاء والإدارة فى سارلات

وأخذت حالة تارد تتحسن واختفى مرض عينيه تماماً فى حوالى سن الخامسة والعشرين ، ولم يعاود الظهور إلا قبل وفاته بسنة واحدة . ولما كان تيار الفلسفة قد جرفه ، فقد رأى أن يقبل قيود الوظيفة إذ كانت تتيح له من الفراغ ما يسمح له بإشباع نهمه إلى الدراسات الفلسفية . وعين فى عام ١٨٦٩ قاضياً فى بلدته « سارلات » ، ومارس هذه الوظيفة مدة أربع سنوات . وأتاحت له حياة الريف الهادئة أن يستجمع أفكاره وينظمها داخل إطار منهجى محكم وإن كان لم ينشرها على الناس إلا بعد ذلك بمدة طويلة . فلم يظهر كتاب « قوانين التقليد » إلا فى عام عام ١٨٩٠ حين كان تارد قد بلغ سن السابعة والأربعين . ولكن الخطوط الأساسية لهذا الكتاب كانت مرسومة قبل

---

(١) نذكر بهذه المناسبة حالة « سولى برودوم » Sully Prudhomme الذى كان يشكو هو الآخر من مرض مشابه لمرض تارد ، واضطر لترك دراساته العلمية ، والتجأ إلى الشعر والتصوف وأصبح من أشهر شعراء المدرسة الرمزية .

ذلك بثلاثين عاماً حسب ما تشهد به مذكرات المؤلف وخواطره التى كان يسجلها أولا بأول . إذ كان أثناء نزهاته الطويلة فوق التلال المحيطة بسارلات غالباً ما يتوقف عن السير ليدون فكرة سنحت له ، ويمسك بها فى وميضها الخاطف قبل أن تختفى . وقد لاحظ فى هذه الفترة أن الأفكار الغزيرة والخصبة كانت تتزاحم فى ذهنه أثناء التجوال . وظل مدة طويلة يتذكر المكان الذى تبلور فيه فى عقله مبدأ « التكرار الكونى » La répétition universelle فى صورته الكاملة المتناسقة ، وفى مظاهره الثلاثة المتشابكة ، وهو المبدأ الذى يسيطر على حركة الكون واستمراره فى شتى المحالات . ويتمثل فى « الموجات » فى مجال الطبيعة ، و « التوالد » فى مجال الحياة، و « التقليد » فى مجال المجتمع .

وفى عام ١٨٧٣ عين تارد وكيلا للنائب العام فى « روفك » Ruffec ، ولكن ابتعاده عن مسقط رأسه سارلات لم يدم أكثر من سنتين ، ورجع إليها فى عام ١٨٧٥ كقاض للتحقيق ولم يغادرها بعد ذلك إلا فى عام ١٨٩٤ حين رحل إلى باريس ليعيش فيها بعد بلوغه سن الخمسين .

وتعتبر فترة الأعوام العشرين هذه (١٨٧٥ — ١٨٩٤) أخصب فترة فى حياة تارد من حيث التأليف فى ميدان العلوم الاجتماعية . فقد أخذ يقل اهتمامه بالدراسات الفلسفية الخالصة ، ويتجه نحو الدراسات الاجتماعية . فجمع المادة اللازمة لمؤلفاته ، وعكف على تنسيقها وفقاً للمبادئ الأساسية التى اقتنع بها . ولكنه لم يبدأ فى نشرها إلا بعد رحيله إلى باريس حيث اندمج فى حياتها العلمية الصاخبة واستطاع أن يحصل على الشهرة فى السنوات الأخيرة من حياته .

وكانت حياة تارد فى سلك القضاء حياة فريدة : فقد كان حريصاً كل الحرص على استقلاله الفكرى ، زاهداً فى الترقية ، ولا يشعر بأى ميل إلى الاشتراك فى المناقشات السياسية أو المهنية التى يشترك فيها زملاؤه، ولا فى حفلات العشاء الدورية التى كانوا يقيمونها والتى كانت فى نظره تمثل الضجر بعينه . واكتفى بأن يتابع أفكاره فى هدوء دون أن يهتم بالشهرة التى جاءته تسعى بنفسها . وهذه العزلة الفكرية التى عاش فيها جزءاً كبيراً من حياته هى التى تفسر بعض الميزات ، وكذلك بعض العيوب التى تتصف بها مؤلفاته . فهذه المؤلفات تتميز من ناحية بالطابع الشخصى فيما تعرضه من آراء وكذلك فى طريقة العرض ذاتها ، ولكنها من ناحية أخرى يعوزها المنهج المحكم .

ومن الغريب أن هذا الحرص ، بل هذا الارتياح إلى العزلة الفكرية ، لم يحجب ما كان يتمتع به تارد من مزاج واضح نحو حياة المجتمع والمناسبات المرحة : وكان يشعر بمتعة كبيرة فى مجالس السيدات ويجد فيها فرصة لإذكاء رغبته فى حب الاستطلاع . وكان فى هذه المجالس يبدو فى خفة الشباب ولا يكف عن التعليقات المرحة مما جعل رواد الصالونات الأدبية يستعينون به فى تأليف الهزليات والأشعار للمناسبات الاجتماعية المختلفة . وقد ترك لنا ، فى هذا المجال ، حوالى خمس عشرة هزلية ومسرحية من نوع « الفودفيل » ، وكلها تتصف بالبهجة وتشيع فيها التوريات اللطيفة ، وأنواع النكات اللاذعة[1] .

ولم يجذب تارد فى شواغله المهنية غير التحقيق الجنائى . وكانت المنطقة التى يعمل فيها ذات هضاب وغابات ملتفة ويعيش فيها قوم غلاظ يجنحون إلى الجريمة لأتفه الأسباب . فاهتم تارد بملاحظة هؤلاء المجرمين ودراسة أحوالهم ، وأدى به ذلك إلى قراءة مؤلفات علماء المدرسة الإيطالية الجنائية والتعليق عليها . وكانت هذه المدرسة ، فى ذلك الوقت ، قد أثارت حولها كثيراً من الضجة حين أخذت على عاتقها تجديد

---

(١) نشرت بعض هذه المسرحيات الصغيرة فى مجلة كانت تصدر بمدينة ليون وهى : المفتش (L'inspecteur) ، والبطولة (Le Championnat) ، والجلسة (L'Audience) ؛ والكشك (Le Kiosque) ، وليديا (Lydie) .

منهج علم الجريمة . وهذه الدراسات الجنائية هي التي أوصلت تارد في فترة وجيزة إلى طريق الشهرة بالرغم من أنها كانت ، إلى حد ما ، خارج الدائرة التي ركز فيها اهتمامه . واتصل عن طريق الكتابة « بلمبروزو » و « جاروفالو » و « فرى » ، ثم نشر عدة بحوث ومقالات عن المدرسة الإيطالية في المجلة الفلسفية التي أنشأها « تيوفيل ريبو » . وفي عام ١٨٨٦ جمع هذه البحوث والمقالات ونشرها في أول كتاب له بعنوان : « علم الجريمة المقارن » La Criminalité Comparée واتخذ في هذا الكتاب موقف النقد والهجوم ضد المدرسة الإيطالية مع الاهتمام ، في الوقت نفسه ، بوضع أسس موقف جديد عرف فيما بعد بموقف المدرسة الفرنسية : وهذا الموقف وضع في المكان الأول الاهتمام بدراسة الأسباب الاجتماعية للجريمة كالتربية والقدوة مثلا . وهنا وجد الطريق يقوده إلى الآراء العامة التي تبلورت في ذهنه عن الدور الهام الذي يلعبه « التقليد » . وفي الواقع كان هذا الكتاب في أكثر فصوله يفتح منافذ على مجالات علم الاجتماع والأخلاق .

واستمر تارد يشغل نفسه بهذه الدراسات الجنائية حتى عام ١٨٩٠ الذي نشر فيه آخر مؤلف له حول هذا الموضوع وهو « الفلسفة العقابية La philosophie pénale » . وبالرغم من الشهرة السريعة التي حصل عليها في سنوات قليلة من اشتغاله بهذه الدراسات ، ومن ذيوع اسمه خارج فرنسا وعلى الأخص في إيطاليا وروسيا ، فانه آثر العودة إلى هوايته الحقيقية ، وإلى أعماله الأصيلة التي لم ينصرف عنها أبداً ، ونعني بها أبحاثه لوضع أسس علم الاجتماع . وفي ذلك العام نفسه ١٨٩٠ ظهر أول مؤلف له في علم الاجتماع وهو « قوانين التقليد » الذي حقق له المجد إذ اعتبر بعد سنوات قليلة من ظهوره من الكتب الكلاسيكية . وقد قدمنا أن الآراء والأفكار الأساسية في هذا الكتاب كانت تختمر في ذهن تارد منذ زمن طويل ، وكان يجري بها قلمه في مذكراته القديمة : بل إن فكرة « التكرار الكوني » التي أوحت بهذا الكتاب تعتبر من الأفكار التي اهتدى إليها في صباه . ويمكن القول إن كل مؤلفاته الفلسفية كانت خطوطها الأساسية مرسومة قبل نشرها بسنوات عديدة ، وذلك فيما عدا كتاب « القوانين الاجتماعيـــة Les Lois Sociales » الذي وضع منهجه فيما بعد ليجعل منه أداة للربط بين آرائه في نسق موحد .

وفي عام ١٨٩١ توفيت والدة تارد ، وفي غمرة الحزن العميق الذي انتابه فكر في مغادرة سارلات ، وسنحت له الفرصة حين دعاه وزير العدل إلى باريس بعد أن سمع عن كفاءته ومواهبه ، وعهد إليه بوضع تقرير عن تنظيم الإحصاءات الجنائية ، ثم عينه بعد ذلك في عام ١٨٩٤ مديراً للإحصاءات الجنائية بوزارة العدل وهكذا استقر تارد في آخر حياته مع أسرته في باريس :

حياته في باريس (١٨٩٤ – ١٩٠٤)

أمضى تارد السنوات العشر الأخيرة من حياته في باريس . وكان الرأى العام مشغولا في هذه الفترة بما ساد من تيار جارف نحو اقتراف الجريمة ؛ واهتمت الصحف بمعالجة هذا الموضوع والبحث عن دوافعه وأسبابه ، فعزاه بعضهم إلى ضعف وسائل التربية في المدرسة الابتدائية . ونزل تارد إلى الميدان مدافعاً عن مناهج التعليم التي ألقى عليها وزر انتشار الجريمة زوراً وبهتاناً .

غير أنه مالبث أن سئم حياة المكاتب والإدارة ، وتاقت نفسه إلى التدريس الذي يتيح له فرصة نشر آرائه . وقدمت له مدرسة العلوم السياسية هذه الفرصة حين اقترحت عليه أن يدرس فيها كل عامين منهجاً مناسباً في علم السياسة ، كما قام بالتدريس في الكلية الحرة للعلوم الاجتماعية التي أنشئت في عام ١٨٩٦ . وقد أظهر له اتصاله بالطلبة أموراً لم يكن من قبل ينتبه إليها وأهمها الاهتمام بتنظيم محاضراته وتنسيقها ،

وكانت هذه المحاضرات تزدحم بالأفكار العميقة دون ترتيب . وما لبث تارد أن توج جهوده العلمية بالحصول على كرسى الأستاذية فى « الكوليج دى فرانس » . وكان يطمع فى تحويل كرسى الفلسفة الحديثة إلى كرسى لعلم الاجتماع ، ولكن مجلس الكلية لم يوافق على هذا التحويل ؛ ومع ذلك فإن هذا المجلس نفسه قدم اسم تارد كمرشح أول لكرسى الفلسفة الحديثة الذى روى الاحتفاظ به ، وأكد الوزير هذا الترشيح بتعيينه رسمياً فى هذا المنصب : وتلقى تارد هذا النبأ بابتهاج عظيم واستقال من عمله بوزارة العدل ليتفرغ للعمل الذى كان يعتبره حتى ذلك الوقت جانبياً وهامشياً ، ولو فى الظاهر ، بالنسبة لعمله الأصلى مع أنه كان فى الحقيقة موضع اهتمامه الرئيسى ، وسبيل تحقيق الرسالة التى كرس لها حياته .

ومنح تارد فى عام ١٨٩٧ وسام « الليجيون دونير » ، وفى عام ١٩٠٠ انتخبته أكادمية العلوم الأخلاقية والسياسية عضواً بها فى شعبة الفلسفة ؛ فحقق بذلك كل آماله بعد قطع أشواط طويلة فى مسالك ودروب متعددة استغرقت كل حياته تقريباً . ولكننا إذا نظرنا إلى الفترة التى مرت بين ظهور أول مؤلفاته وبين النجاح الباهر الذى أحرزته — وهى فترة لا تتجاوز عدة سنوات — أمكن القول إنه وصل إلى المجد مبكراً .

ولم يراع تارد القصد فيما أخذ به نفسه من أعمال عقلية ، ولم يلتفت إلى العناية بنفسه وبصحته وهو فى نشوة انتصاره العلمى وانشغاله بالبحث والتدريس والاشتراك فى الجمعيات العلمية والمؤتمرات التى كانت تطلب وتلح فى الطلب حتى يسهم فى أعمالها . ولكن بالرغم من الإنهاك الذى هد جسمه ، فانه كان يبدو فى محاضراته وأحاديثه فى أحسن حالات النشاط ، وكان يحس بأحاسيس الشباب ويتحمس لكل ما يتحمس له .

وتوالت مؤلفات تارد الاجتماعية فى باريس فظهر فى عام ١٨٩٦ « المنطق الاجتماعى » ، وفى عام ١٨٩٨ « القوانين الاجتماعية » و « دراسات فى علم النفس الاجتماعى » التى لخص فيها نظريته فى علم الاجتماع ؛ وفى عام ١٩٠١ « الرأى العام والجماهير » L'Opinion et la Foule . وكانت محاضراته فى عام ١٩٠٠ فى موضوع « سيكولوجية ما بين العقول » Psychologie inter-mentale ، وقد أعاد فيها صياغة آرائه الاجتماعية بعد أن زادها توضيحاً وتبسيطاً . وأعاد إلقاءها فى عام ١٩٠٢ — ١٩٠٣ بعد أن أعطاها تسمية مختصرة Interpsychologie وكان يزمع فى السنة التالية تكريس محاضراته لموضوع « المحادثة » La Conversation وهو موضوع كان قد مسه مساً خفيفاً فى كتاب « الرأى العام والجماهير » ، وكان يعتبره من الموضوعات الهامة الجديرة بالبحث على أساس أنها جزء هام من علم النفس الاجتماعى . وأخذ يعد لهذه المحاضرات بقراءات عن آداب اللياقة والمصطلحات الشائعة فى الأوساط الاجتماعية فى العصور السالفة ، غير أن استنفاد قواه وضعف صحته أديا إلى عودة الآلام البصرية التى كان يشكو منها فى شبابه : فاضطر إلى الإقلال من العمل والقراءة ، واكتست حياته بطابع من الكآبة والحزن، إذ عادت به الذكريات إلى السنوات التى عاشها أسير هذه الآلام والعزلة : وأحس باحساس خفى أن هذا المرض هو نهاية المطاف

وفى ١٢ مايو ١٩٠٤ توفى جبريل تارد عن واحد وستين عاماً ، إذ وافاه الأجل المحتوم أثناء النوم وصعدت روحه إلى بارئها وكأنها قد انزلقت من جسمه على استحياء دون أن تثير انتباه أحد . وحمل جثمانه الفلاحون الذين أحبهم وعاش بينهم منذ طفولته ، وشيعوه إلى مقره الأخير فى بلدته التى تضم رفات أجداده .

شخصية تارد وطريقته فى التأليف

إن أول انطباع يرتسم فى ذهن القارئ لمؤلفات تارد هو التلقائية والسهولة فى التعبير . وقد أجمع كل

من أتيح لهم سماع محاضراته وأحاديثه على أنه كان ينفذ إلى عقول سامعيه وينزل بأعقد المسائل إلى مستوى فهمهم دون جهد أو عناء . ومما ساعد على ذلك أن أفكاره كان يغذيها دائماً ويدعمها خيال خصب يبحث دائماً وراء التجديد والابتكار . وكان هذا الخيال يجمح به أحياناً فينسيه النسق الأصلى لأفكاره ويعرج به فى منحنيات أو يحلق به فى آفاق مختلفة، ولكنه كان يستطيع دائماً أن يعود إلى هدفه الأصلى بعد أن يمر بطرق غريبة غير مطروقة .

ولم يكن من عادة تارد أن يعيد النظر فيا كتبه أو يحاول تعديله أو تنميقه ، فهو غالباً ما كان يستخدم الملاحظات السريعة التى أوحتها إليه قراءاته كما هى ؛ إذ كان يتوقف أثناء القراءة ويدون ملاحظته أو فكرته مثلما ترد على خاطره ، وتكون هذه عادة الصيغة النهائية وكان يشير فى هامش الكتاب الذى يقرؤه إلى الفقرات التى أوحت إليه ببعض الأفكار باشارات رقيقة وغير ملحوظة . وفى الحقيقة لم تكن هذه القراءات سوى تكأة يستنزلها فى شطحات خياله. فلم يكن يلجأ إلى القراءة بحثاً عن لذة المعرفة بقدر ما كان يأمل فى الوصول إلى كشف جديد . والكتاب الجيد كان فى نظره الكتاب الذى يدعوه إلى التأمل ويفتح أمامه باب التفكير على مصراعيه. وغالباً ما كانت هذه الملاحظات التى يخطها بسرعة ، ولا يدخل عليها أى تعديل هى النص الذى يظهر بحذافيره كفصل من كتاب ، إذ تتجمع هذه الملاحظات بعضها إلى جانب بعض وتبدو فى انسجامها وتتابعها كما لو كانت وليدة صنعة و تأنق .

ومن الطبيعى أن ينفر هذا المزاج التلقائى وهذه النزعة الفردية المطبوعة بطابع الفن من كل تبعية مهما كان مصدرها . فكما حرص تارد فى حياته الخاصة على الاستقلال وعاش بعيداً عن التلون بأى لون سياسى فكذلك فى حياته العقلية نسج وحده خيوط مذهبه ، وظل إلى حد كبير بعيداً عن التأثر بالمذاهب الكبرى والآراء التى كانت سائدة فى عصره . ولذلك لم ترق له آراء أوجست كونت أو سبنسر إذ كان يرى فيها نزعة دوجماتية متعالية وميلا إلى التعميمات التعسفية . وكان يفضل عليهما « كورنو » ويشيد بمرونته فى التفكير وبعده عن روح التمذهب وشعوره العميق بالطبيعة المركبة للمسائل الاجتماعية . أما داروين فكان يقدر فيه نزاهته العلمية ومثابرته وتواضعه ويقول عنه إنه لا يبارى فى دقة ملاحظته ولكنه ضعيف فى البناء النظرى . وكان يضيق بالمنهج الصارم عند « تين » Taine ، وبذلك التسلسل المحكم فى الأفكار الذى لا يدع أى مجال للتأمل . وعلى العكس من ذلك كان يعجب بالصور الفكرية التى كان يثيرها كل من « رينان » Renan و « سانت بيف » Saint Beuve كما كان لا يفتر عن التعبير عن إعجابه بكل من « سمنر مين » Summer Maine ، و « توكفيل » Tocqueville ، و « فوستيل دى كولانج » Fustel de Coulanges .

ومصدر الأصالة عند تارد هو تفتح ذهنه وقابليته للاطلاع الدائم واتساعه لكل ما يصادفه من أنواع المعارف والعلوم . وكان يقول فى ذلك إن الموت هو انتهاء الرغبة فى حب الاطلاع . ولذلك كانت قراءاته فى عددها وفى تنوعها تبعث على الدهشة . وقد كون مكتبته الضخمة رويداً رويداً لا عن حب لاقتناء الكتب بل من الكتب التى قرأها فعلا ، وكانت تتسع للكتب الكلاسيكية التى كان يقرؤها فى نصوصها الأصلية ، كما تتسع لمؤلفات الروائيين المحدثين ، وهذا طبعاً عدا الكثير من كتب الفلسفة والتاريخ وعلم الجريمة وتقارير الرحالة ومذكراتهم ، كما كانت تحوى موسوعات فى العلوم الطبيعية والكيمياء وكذلك فى الرياضيات العليا .

هذا الاطلاع ذو الطابع الكونى فى المعرفة نستطيع أن نلمسه فى الأمثلة والشواهد التى يستشهد بها ويعتمد عليها فى تدعيم فكرته . إذ نجد هذه الأمثلة مستمدة من

نظريات الطبيعة أو البيولوجيا وبجانبها شواهد مستمدة من التاريخ ثم من علم اللغة ، ثم من النظريات الفنية ، أو من القانون أو من تاريخ الأديان .

وربما كان تصويرنا لشخصية تارد ناقصاً إذا لم نضف إلى ذكائه وسعة اطلاعه وأصالته فى التفكير ، هذا الإحساس الرقيق واللباقة فى الحديث التى كانت تجذب إليه نفوس من يلقاهم لأول مرة . ولم تكن هذه الروح الاجتماعية لديه وجهاً يصطنعه للمناسبات الأدبية أو لمجتمع الصالونات ، بل كانت مظهراً طبيعياً لما طبع عليه من ميل نحو إسداء الخدمات لمواطنيه . وكان هؤلاء المواطنون يقدرون له هذه الخدمات ويهرعون للقائه وتحيته عندما يعود إلى بلدته لقضاء إجازة الصيف .

ونظراً لتشبعه بالمثالية التى اكتسبها من قراءة الفلاسفة الكلاسيكيين ، فقد كان يؤمن بالانتصار النهائى للعقل على القوة ، وللمحبة على الصراع . وإذا كانت نظريته الاجتماعية تقوم على أسس أو مبادئ ثلاثة هى : التقليد ، والتعارض ، والتوافق ، فانه كان يرى فى المبدأ الثانى أى مبدأ التعارض مجرد وسيلة للوصول إلى المبدأ الثالث أو طريقاً يمهد لبزوغ الاختراعات التى كان يعتبرها العامل الأساسى فى التقدم .

مذهبه الفلسفى

نقدر عادة أهمية أى مذهب فلسفى بثراء الأفكار التى تتمخض عنه ، وبالسهولة التى يمكن بها تلخيصه والإلمام بعناصره الأساسية . وثراء الأفكار هو أول ما يستوقف نظرنا وذلك لأن الفكرة يمكن التعبير عنها بالكلمة ، ويمكن تحليلها إلى عناصر جزئية تدخل فى نطاق معارفنا السابقة .

وهذه الصفة تبدو واضحة فى مؤلفات تارد : فهى تبهرنا بتنوع التفاصيل وجدتها ، وتعالج كل ما نهتم به من مسائل فى الاجتماع ، وعلم النفس ، والقانون ، والسياسة ، والفلسفة الأخلاقية . فقد اشتغل تارد بهذه المسائل جميعاً واستطاع بمرونته العقلية ونهمه للمعرفة أن ينتقل من مسألة إلى أخرى ومن علم إلى آخر . وساعده على ذلك استخدام طريقة تداعى المعانى والاعتماد على التشبيهات المستخلصة من مجالات العلوم المختلفة وهى الطريقة التى يتميز بها منهجه فى البحث كما قدمنا .

ولكن من خلال تحليلاته الدقيقة وأفكاره المتنوعة فى شتى المجالات تبدو من ناحية أخرى فكرة رئيسية أو مبدأ عام يعبر فى وضوح عن المذهب الفلسفى الذى اقتنع به ودافع عنه . هذا المذهب يتلخص فى أن وراء كل حقيقة عناصر يمكن تشبيهها ، من بعض النواحى ، بالذرات أو (المونادا) عند « ليبنتز » ، ولكنها تختلف عنها فى قدرتها على التحول بفعل التأثيرات المتبادلة بينها . ومع تنوع هذه العناصر واختلافها إلا أنها بتفاعلها تستطيع أن تكون وحدة منسجمة أو مجتمعاً يتميز كل فرد فيه بشخصيته .

ويسيطر على فلسفة تارد كلها نظرة خاصة وفريدة لفكرة « العلية » أو « السببية » . فالعلية فى أحسن صورها فى نظره ، هى تلك التى تبدو فى محيط المجتمعات الإنسانية حيث يخترع أحد الأفراد ويقلده الأفراد الآخرون . وهذه العلية لا يمكن ردها إلى أى نموذج من نماذج العلية التى وصفها علماء الطبيعة والميتافيزيقيون. فالتقليد لا يعبر فى الواقع عن أى دافع آلى أو حتى عن أى جاذبية معنوية ، بل إنه نوع من النشاط له طبيعته الذاتية ينتقل من ذهن إلى ذهن . أو إذا شئنا فانه نوع من العدوى السيكولوجية التى تنتشر فى اتجاه محدد ؛ أو هو عملية ذهاب وعودة بين الضمائر تنزع إلى وضعها جميعاً فى مستوى واحد ، ما لم تحدث اختراعات جديدة تفرق مرة أخرى بين المستويات .

هذه النظرة النفسية ــ الاجتماعية من حيث أصولها ، أدت بتارد إلى تكوين علم للمجتمعات يرتكز على دراسة النفس الإنسانية ، وعلم للنفس الإنسانية يربط

مصير الفرد بالحياة الاجتماعية . ولذا فقد أعطانا « علم اجتماع » ذا طابع سيكولوجي ، و « علم نفس » قابلا للازدهار فى شكل اجتماعى ، فحقق بذلك عملية التركيب بين دراسة الإنسان الفردى ودراسة الإنسان الاجتماعى .

إن ما استرعى انتباه تارد فى مشهد الكون هو « الرتابة » La monotonie والسرعة المنتظمة التى تحرك الأشياء والكائنات : تموجات الماء فى حركته ، وموجات الصوت والضوء ، وحركة الحياة فى التوالد ، والناس الذين يقلدون بعضهم بعضاً ، كل هذه الظواهر تدل على توالى التكرار فى غير ما سأم . أين إذن حرية العالم ؟ إن كل مؤلفات تارد مليئة بهذه النظرة الفلسفية التى تكاد تكون نوعاً من الكآبة spleen ، والتى أوحت إليه فى مناسبات عديدة بقصائد شعرية ذات طابع تشاؤمى واضح .

على أنه فى مناسبات أخرى كان ينسى مشهد الرتابة ، ويوجه انتباهه نحو الأشكال والألوان التى تبهر الأنظار من حوله ، ونحو الأفراد والعقول التى تتفجر منها الأفكار الخصبة ، ونحو الفوضى الغريبة وأنواع الابتكار التى تبدو فى الأشياء وفى مظاهر الحياة فيخيل إليه أن ليس هناك إلا الجمال والمرح وأن كل ما فى العالم جديد ومتنوع وأن الحرية هى طابع كل شىء .

إذن فهناك تشابه واختلاف ؛ تكرار وتنوع ؛ جبرية وحرية ؛ قانون وصدفة ، تشاؤم وتفاؤل . ضروب من التضاد العنيف تعكسها النظرة فى الكون . فما السبيل إلى حل هذه المتناقضات ؟

هذا السؤال العويص هو الذى يحرك فلسفة تارد : فيتصور العالم حينئذ على أنه مكون من مجموعات من الوحدات المنسجمة التى تتصارع وتتلاحم وينشأ عن صدامها بطريقة لا نعرف سرها ، وحدات جديدة منسجمة لا تكاد تظهر حتى تختفى جدتها فى خضم العادة والتكرار . فكل تنوع لا يلبث أن يتكرر فى تشابه رتيب ، ثم تتقابل الوحدات المتشابهة ليخرج منها تنوعات جديدة ، ثم تتكرر هذه التنوعات مرة أخرى وهكذا . . .

هنا يظهر اتجاه تارد الفلسفى الذى يميزه عن « كورنو » Cournot وهو الفيلسوف الذى استمد منه فكرته الميتافيزيقية عن المتناقضات الصارخة : فأصل العالم وغايته فى آن واحد ، وما يعطى للأشياء وجودها والغاية من وجودها ، وللأحياء حياتها والغاية من حياتها هو ظهور عنصر فريد يمكن أن نطلق عليه اسم « الجوهر » أو « الفكرة » . وهذه الفكرة هى الاختلاف بعينه وهى الصدفة بعينها . وإذن فقد انتصرت الحرية وانتصر التفاؤل .

وهناك من يفسرون فكرة تارد عن التكرار والتنوع بأنها ترمز إلى العلم والفن . فالعلم قد خرج عن الفن وإليه يعود . ولا شك أن هؤلاء يتذكرون ما وقع لتارد فى شبابه من تردد بين طريق الفلسفة وطريق الأدب . لقد وجد التضاد إذن فى حياته نفسها ، ولكن هل اختار الفلسفة نهائياً حين ترك الشعر ؟ لا ، هنا أيضاً استطاع أن يجد حلاً لهذا التضاد وذلك حين اشتغل بالفلسفة من أجل الفن .

لقد اتهمه بعض معاصريه ومنهم دوركيم بالنزعة الأدبية . ولكن هذا الاتهام كان فيه كثير من الغلو والتجاهل لما جاء فى مؤلفاته من أفكار عميقة وأصيلة . ومع ذلك فنحن نعجب اليوم ببعض شطحات « ليوناردو دافنشى » الفنية التى أكدها العلم الحديث وأصول الصنعة ولم تكن فى حينها إلا نوعاً من الأدب . وربما كان هذا الإحساس الفنى هو الذى باعد بين تارد وبين الوقوع فى شرك الآراء التعسفية والدوجماتية التى يحلو للعلم أحياناً أن يغرق فيها . ومن المؤكد أن هذا الإحساس هو الذى أوحى إليه بهذا العديد من النظرات المبتكرة التى تشهد بها مؤلفاته المتنوعة . إنه يحكى لنا فكرته أكثر مما يشرحها ، ويحكيها لنا كما ترد على

خاطره . وبدلا من أن ينتظر حتى « تنضج » فيعبر عنها تعبيراً منطقياً ، يجعلها « تفقس » تحت قلمه ، أى أنه يخط على الورق ميلاد أفكاره .

هذه الصفات هى التى أضفت على مؤلفات تارد ذلك السحر الذى يحبب قراءتها إلى النفوس ؛ ولكنها كانت أحياناً سبباً فى ضعف حججه وبراهينه المنطقية وقد استغل دوركيم نقط الضعف هذه وهاجمه منها هجوماً لا هوادة فيه حتى انتصرت مدرسته «الاجتماعية» على الاتجاه السيكولوجي الذى دافع عنه تارد . لقد كان منهج دوركيم « تعليمياً » والناس يحبون أن يتعلموا مدفوعين بإرادة آمرة ، وكان منهج تارد « إيحائياً » يثير الأفكار فى تكوينها وترددها وشكوكها وهذا ما يدفع الناس إلى الحذر وعدم الثقة . ومع ذلك فكم من تأكيدات صارمة تخفى وراءها الشك فى أصولها ومصادرها . ومن حسن الحظ أن هناك أناساً يضيقون أشد الضيق بهذه الدوجماتية ، ويولون ثقتهم بالغريزة لمن يصارحونهم بالشك .

وعلى كل حال فلا ينبغى أن نستنتج من هذا التحليل أن مؤلفات تارد كانت تعوزها الخطة المحكمة ، بل كل ما فى الأمر أن هذه الخطة لم تكن تتحدد سلفاً فى نظام دقيق ، بل كانت بمثابة إطار يصنع لاستقبال اللوحة المرسومة .

مؤلفاته الاجتماعية

يعتبر كتاب قوانين التقليد بإجماع آراء النقاد وعلماء الاجتماع أعظم مؤلفات تارد وأكثرها شهرة . إذ بظهوره أصبحت كلمة « تقليــد » imitation لا تنطق بدون أن تثير فى الأذهان اسم تارد . وأهمية هذا الكتاب تكمن فيما توصل إليه تارد من مبدأ جديد لتفسير الظواهر الاجتماعية . أو بمعنى آخر فإن أصالته لا ترجع إلى الآراء التى أوردها تارد عن ظاهرة التقليد بقدر ما ترجع إلى المبدأ الاجتماعى الذى أقام عليه تلك الآراء . وسوف تظهر هذه الأصالة عند تحليلنا وعرضنا – بعد قليل – للأفكار الرئيسية فى هذا الكتاب .

أما كتاب « المنطق الاجتماعى » فهو لا يهتم بالشرح والتوضيح وإيراد الأمثلة كما حدث فى قوانين التقليد بل يحاول أن يستنبط النتائج التى تترتب على آراء سبق له أن شرحها . وموضوع الكتاب هو محاولة معرفة الخطوات المنطقية التى يتبعها الفرد حين يتردد بين أفكار أو رغبات تتصارع للتأثير فى عقيدته أو لتحويل إرادته ، وكيف يقرر اختيار أحدها أو يجد الحل السعيد للتوفيق بينها . ثم ينتقل من هذا المستوى الفردى ليناقش المؤثرات الاجتماعية التى تؤثر فى الاختيار أو فى محاولة التوفيق . ويختم تارد هذا الكتاب ببعض التطبيقات فى مجالات اللغة والدين والعواطف الاجتماعية والاقتصاد السياسى . ويكفى لبيان اهتمام تارد بهذه التطبيقات أن الأخير منها قد استخدم أساساً لكتاب جديد وهو « علم النفس الاقتصادى » . والمنطق الاجتماعى إذا أضيف إلى قوانين التقليد فانه يعطينا صورة كاملة لمنهج تارد وأفكاره الأساسية . والواقع أن الكتابين ، بالرغم من اختلافهما فى الشكل – على نحو ما قدمنا – يعتبران متكاملين ويدعم كل منهما الآراء التى وردت فى الآخر .

وقد بدا لنا حتى الآن أن المحيط الاجتماعى يعرض أمامنا ظاهرتين كبيرتين : الأولى ظاهرة هذه الذرات المتناثرة من أنواع التقليد التى تنتشر من حول مركز معين كما تنتشر التموجات على صفحة الماء عند إلقاء حجر ؛ والثانية ظاهرة النسق المنسجم الذى يعم المجتمع بالرغم من الاضطراب المؤقت الذى يحدثه الاختراع إذ تعود صفحة الماء إلى هدوئها بعد أن تفنى التموجات الصغيرة فى موجة كبيرة لا نكاد نشعر بها لضعفها واتساع مداها . لقد مضى تارد متأثراً بهذه النظرة ، محاولا أن يوسع نطاقها فتشتمل عوالم أخرى غير العالم الاجتماعى ، وأسفرت هذه المحاولة عن كتابه

« التعارض الكونى » L'Opposition Universelle . فهذا الكتاب عبارة عن تأملات ميتافيزيقية يمكن اعتبارها نوعاً من الانحراف أو الاستطراد عن منهجه الأصلى . إذ يحاول المؤلف أن يحلل أولا فكرة التعارض ويقابلها بفكرة « التماثل » symétrie ، ثم يقوم بتصنيف عجيب لأنواع التضاد والتعارض فى عوالم الطبيعة والحياة والنفس والمجتمع . على أن الفكرة التى تسيطر على الكتاب ، وبخاصة على الجزء الاجتماعى منه ، هى أن التعارض أو الصراع أيا كان شكله ليس ضرورياً لإحداث الانسجام النهائى للكون ، بل إنه يؤدى إليه فى غالب الأحيان . ويمكن القول إن هذا الكتاب لم يعرف الذيوع إلا بين جمهور ضئيل من دارسى الفلسفة .

وعلى العكس من ذلك فان كتابه « القوانين الاجتماعية » Les lois sociales قد عرف طريقه إلى جمهور العامة من الناس . وهو مع صغر حجمه وعرضه المبسط ذو أهمية خاصة بالنسبة لفكرة تارد ، بل إنه يعتبر مفتاح طريقته الفلسفية بأسرها . فقد طلب المعهد الحر للعلوم الاجتماعية من تارد أن يركز العناصر الجوهرية فى مذهبه فى ثلاث محاضرات . فكانت نتيجة هذا التركيز ، مع العرض الواضح الذى يتفق مع مستوى جمهور المحاضرات ، ذلك الكتاب الذى لخص فيه أفكاره الأساسية التى وردت فى كتبه الثلاثة السابقة ، وحاول فيه أن يضع المنهج الاجتماعى فى مكانه بين مناهج العلوم الأخرى . وقد وضحت فى هذا الكتاب فكرة تارد عن « سيكولوجية ما بين العقول » التى تشرح الصلات بين عقلين أو أكثر ، وتحلل عقلية الإنسان الاجتماعى حين ننظر إليه على أنه « مقلد » و « شكاك » و « مخترع » . وهذه العمليات الثلاث توصلنا إلى القوانين الخاصة بالعلم الاجتماعى وهى التقليد ، والتعارض ، والتكيف .

ويمكن القول إن تارد هو منشئ هذا العلم الجديد « سيكولوجية ما بين العقول »[1] . وقد كتب عنه بحوثاً كثيرة فى المجلات العلمية وكرس له سلسلة من المحاضرات فى الكوليج دى فرانس . فبعد أن انتهى من كشف العالم الاجتماعى ومحركاته الأساسية والقوانين التى تتحكم فى تطوره ، أراد أن يتغلغل فى دراسة نفسية الأفراد . فاكتشف ثلاث مراحل من الدراسات النفسية : « سيكولوجية الظواهر العقلة الخارجية » psychologie extra-mentale وهى التى تدرس علاقات الإنسان مع العالم الخارجى ؛ و « سيكولوجية الظواهر العقليةالداخلية» psychologie intra-mentale وهى التى تدرس علاقات الإنسان مع نفسه ، أى التتابع والتوافق الداخلى لحالاته النفسية المختلفة ؛ وأخيراً « سيكولوجية ما بين العقول » psych. inter-mentale وهى التى تدرس علاقات الإنسان مع أقرانه ، أى مع هذه الكائنات التى تحس وترغب مثله ، ولها معتقدات ورغبات مثل ما له . وفى هذا المجال الأخير عثر تارد على نواة الظاهرة الاجتماعية وعلى الأصل العميق لما أطلقنا عليه اسم علم الاجتماع . وقد اتبع تارد فى هذه الدراسة منهجين ، المنهج التاريخى لدراسة تكوين العلاقات الاجتماعية الأولية ، والمنهج المنطقى لدراسة هذه العلاقات المختلفة فى ذاتها ، والوسائل التى يتم بها توافقها وهى اللغة والمحادثة والمناقشة .

وقد نما هذا الاتجاه النفسى — الاجتماعى شيئاً فشيئاً ، ودعمته المناقشات التى دارت بين تارد ومعاصريه حول الصفة العلمية لمذهبه . وجمع تارد آراءه وردوده على معارضيه فى كتابه « دراسات فى علم النفس الاجتماعى » ، وهاجم فيه آراء « فورمس » Worms ومذهبه العضوى فى تفسير الحياة الاجتماعية ؛ وآراء « دى جريف » De Greef عن التطور الاجتماعى .

---

(١) أطلق تارد على هذا العلم أحياناً اسم Interpsychologie وأحياناً أخرى psychologie intermentale . وهذا الاسم الأخير أكثر مطابقة للترجمة العربية .

ولكن الخصومة الكبرى كانت بينه وبين دوركيم وهى ترجع فى حقيقتها إلى اختلاف مزاج كل من العالمين وطريقته فى التفكير . إذ كان دوركيم يحتمى وراء المنطق الصارم والاستنتاجات العقلية الدقيقة ويتهم تارد بالنزعة الأدبية . أما تارد فكان يترك العنان للحدس والخيال ويصف دوركيم بالنزعة المدرسية Scolastique وتركز النزاع بينهما حول هذا السؤال : هل هناك ما يمكن أن نسميه مجتمعاً فى ذاته ؟ أم ليس هناك إلا أفراد يعيشون فى مجتمع ؟

دافع دوركيم عن فكرة المجتمع من حيث أنه حقيقة لها ذاتيتها الخاصة بكل ما أوتى من قوة منطقية وبراهين علمية ، وتوصل إلى مفهوم « الضمير الجمعى » La conscience collective الذى أصبح فيما بعد هدفاً لهجمات علماء الاجتماع فى العصر الحديث . ويمكن القول إن دوركيم قد صاغ طريقته السنسيولوجية فى بطء وحذر ، وكان لا يترك أى نقطة دون أن يدعمها بالوثائق أو البراهين والحجج القوية . أما تارد فقد كان يعوزه الصبر والدأب وربما كان هذا هو سر الجرأة والأصالة فى أفكاره[1] . وتقوم نظريته فى علم الاجتماع على أساس سيكولوجي ، أى أن الفرد وتحليل نفسية الفرد هى أساس كل أبحاثه . فنراه يقول إن الفرد هو الحقيقة الوحيدة ، وإذا ما تجاهلنا الفرد فاننا لا نستطيع أن نفسر كل ما هو اجتماعى . نحن لا نستطيع أن نفهم أو نشرح أى ظاهرة اجتماعية إذا أغفلنا وجهة النظر السيكولوجية أى تحليل العمليات العقلية الفردية .

قوانين التقليد[2]

« إن المجتمع لا يستطيع أن يعيش ولا أن يخطو خطوة إلى الأمام ، ولا أن يطور نفسه بغير أن يعتمد على ينبوع « الروتين » الذى لا ينضب ، وعلى « النسناسية » La singerie و « الخروفية » La moutonnerie التى تتزايد بلا توقف بتأثير الأجيال المتعاقبة »[1] .

هذه العبارة تبين بوضوح أن التقليد ، فى نظر تارد ، هو الظاهرة الاجتماعية الأساسية . وهو يعرف المجتمع تبعاً لذلك بأنه « مجموعة من الناس تربط بينهم روابط إما لأنهم يقلدون بعضهم بعضاً ، وإما لأن بينهم نوعاً من التشابه والصفات العامة وهى فى مجموعها عبارة عن صور متكررة لنموذج واحد » .

ويقول تارد « إننا إذا حللنا عقول الأفراد وجدنا أنها تتكون من مجموعة من الأفكار والآراء التى تصدر عن التقليد والتكرار . ويندر أن تكون أفعال الناس مبتكرة كما أنه من المستحيل تقريباً أن نجد ابتكاراً لا يعتمد فى بعض نواحيه على القديم » .

فالتقليد هو العامل الأساسى فى نشأة الظواهر الاجتماعية وفى تكوين المجتمعات . ولكن تارد يفسح فى كتابه مكاناً هاماً لظاهرة الاختراع التى تتعاون مع ظاهرة التقليد على خلق الحياة الاجتماعية واطراد سيرها فالاختراع يقدم للمجتمع نماذج من الأفكار والأفعال الجديدة . وهذه بدورها لا تكون لها قيمة اجتماعية إلا إذا انتشرت وعمت بين الناس عن طريق التقليد : أى أن الاختراع هو الذى يضمن للمجتمع التجديد والتقدم ، أما التقليد فهو الذى يضمن للحياة الاجتماعية الاستمرار والتركز .

ويسأل تارد فى مقدمة كتابه هل تخضع الحياة الاجتماعية لقوانين ؟ ويجيب على هذا السؤال بقوله :

(١) استطاع شارل بلوندل فى كتابه Introduction à la psych. Collective أن يستخرج من تحليل آراء تارد ودوركيم الركائز التى اعتمد عليها فى التقريب والتوفيق بين المذهبين . اقرأ الترجمة العربية بعنوان « مقدمة فى علم النفس الاجتماعى » للدكتورين محمود قاسم وإبراهيم سلامه .

(٢) اعتمدنا فى عرض الفصول الرئيسية لهذا الكتاب على الطبعة السابعة من الأصل الفرنسى بعنوان: Les lois de l'Imitation, Paris, Alcan 1921 (7e édition)

(١) يشير تارد بهذين التعبيرين إلى شهرة النسانيس بالتقليد ، وإلى الأسطورة المشهورة باسم « خراف بانورج » Les moutons de Panurge ، وتتلخص فى أن أحد الرعاة المدعو « بانورج » كان يعبر بخرافه النهر . فتراءى لأحد الخراف أن يلقى بنفسه فى الماء فتبعته الخراف الأخرى دون تردد .

« إن الحياة الاجتماعية شأنها فى ذلك شأن عالم الطبيعة وعالم الحياة . وإذا كنا لم نوفق فى استخلاص قوانين الحياة الاجتماعية حتى الآن ، فذلك لأننا لم نبحث عنها إلا فى محيط الصدفة ، وفى خضم الأحداث التاريخية . ومشهد الكون يعرض لنا حالتين متعارضتين : الحالة الأولى هى الصدفة التى تؤدي إلى خلق بعض الظواهر وبعض التغيرات التى تبرز بدون قانون ، وكان من الممكن ألا توجد ؛ وهى بمثابة المنبع الذي يستمد منه العالم مصادر تجديد قواه . والحالة الثانية هى حالة النظام أو انتشار هذه المخلوقات الجديدة وفق أنماط محددة .

والمجتمع ذاته يمكن تصوره على هذا النحو : أنواع من الاختراعات تظهر هنا وهناك بشكل غير منتظم ، وتنتشر فى محيط يزداد على الدوام اتساعاً بفضل وسيلة التكرار العظيمة وهى « التقليد » .

وعلى ذلك فاذا كان لا بد من البحث عن قوانين للمجتمع فأين نجدها إن لم يكن ذلك فيما يتكرر ؟ « فالموجات » فى الطبيعة ، و « التوالد » فى علم الحياة ، و « التقليد » فى علم الاجتماع ، هذه وحدها هى موضوعات العلم » .

ولنقف هنا لحظة لنحدد فى شيء من الدقة معنى هاتين الكلمتين الهامتين اللتين يستخدمهما تارد فى كتابه ؛ وهما كلمة « تقليد » وكلمة « اختراع » .

إن تارد يستخدم هاتين الكلمتين فى معنى أوسع بكثير من معناهما فى الاستخدام الدارج ، وقد فضل الالتجاء إليهما بدلا من الاضطرار إلى نحت مصطلحات جديدة قد تبدو للبعض غريبة وملتوية . فنحن لا نقول عادة إن إنساناً يقلد فكرة ولكن نقول إنه يقلد إنساناً آخر فى حركته أو هندامه أو حتى فى فكرته . فالتقليد فى اللغة الدارجة على الظاهرة التى تبدو لدي إنسان يحاول أن ينقل عن آخر . غير أن تارد يستخدم هذا التعبير فى معنى مجرد وعام . فالتقليد عنده ظاهرة سيكولوجية عن طريقها تتكرر الأفكار وتنتشر فى المحيط الاجتماعى .

وبالمثل بالنسبة لكلمة « اختراع » فان اللغة الدارجة تقصر استعمالها على الفروض أو النظريات العلمية الجديدة أو على ما يترتب عليها من تحسين فى الوسائل الميكانيكية أو الصناعية التى يكون لها عادة قيمة عملية . ولا يفكر أحد فى أن يطلق هذه الكلمة مثلا على هذا الحشد من الأفكار ، والرغبات ، والتصرفات التى تملأ حياتنا اليومية والتى ليست ، فى الحقيقة ، سوى تركيبات وتوليفات جديدة من الأفكار القديمة . ومع ذلك فإن تارد لا يتردد فى أن يطلق على كل ذلك اسم «الاختراع» ومنهجه العلمى السيكولوجى لا يتطلب منه عند الكلام عن الاختراع سوى النظر إلى « العملية فى ذاتها » دون الاهتمام بقيمة الأشياء المخترعة . وهو يرى أن محركات التقدم الحقيقية هى أقلها وضوحاً وأكثرها عدداً ؛ هى هذا العديد من المحاولات البسيطة التى لا يعرف أصحابها والتى تعتبر العوامل الدفينة للنمو الاجتماعى .

نعود بعد هذا التوضيح إلى دراسة الكتاب . يقول تارد « يظهر اختراع فى جهة ما ولا ندرى لماذا . فكيف ينتشر ؟ إن قانون انتشاره المثالى لا بد أن يكون وفقاً لمتوالية هندسية ؛ وذلك تماماً كما يكون قانون كل تردد طبيعى vibration هو حدوث موجات لا نهاية لها ، وكما يكون قانون كل كائن حى هو التناسل المستمر . ولكن الواقع لا يكون دائماً كذلك ؛ فالانتشار قد تعرقله بعض العقبات أو توقفه . وفى أحوال أخرى قد تؤدى بعض الدوافع إلى زيادة سرعته ولذا يتعين البحث عن القوانين التى تكمن وراء هذه العقبات والدوافع » .

القوانين المنطقيه للتقليد

يقسم تارد قوانين التقليد إلى قسمين : قوانين منطقية logiques ؛ وقوانين لا دخل للمنطق فيها extra-logiques . ونبدأ بعرض أهم آرائه بخصوص قوانين التقليد المنطقية .

قد تصطدم موجة تقليد جديدة ، فى نفوس الأفراد ، بموجات أخرى تحركها نزعات أو اتجاهات مخالفة . وحين تتنازع نفس الفرد رغبتان أو اتجاهان متعارضان يحدث عنده التردد . وهذا التردد الذى يعبر عن صفة سيكولوجية معناه من الناحية الاجتماعية تصارع قوتين متعادلتين تجذب كل منهما الفرد من ناحية ؛ ولا بد أن ينتهى هذا الصراع بانتصار إحداهما أو بحدوث نوع من الاتفاق بينهما يؤدى إلى « اختراع » صغير جديد . ويطلق تارد على عملية الصراع اسم « المبارزة المنطقية » Duel logique ، وعلى عملية الاتفاق اسم « التزاوج المنطقى » accouplement logique .

يتساءل تارد « إذا كان هناك مائة اختراع تظهر فى آن واحد — سواء أكان ذلك فى مجال الأشكال اللغوية ، أو الأفكار الفلسفية أو التطبيقات الصناعية أو غيرها — فلماذا لا ينتشر منها بين الجمهور إلا عشرة ؟ بينما تصبح التسعون الأخرى فى طى النسيان ؟ هذه هى المشكلة . ولكى نوفق فى حلها وفقاً لنظام ومنهج يجب أن نقسم المؤثرات التى تشجع على انتشار التجديدات الناجحة ، وتعرقل نجاح غيرها إلى أسباب طبيعية ، وأسباب اجتماعية . وليس هذا مجال الكلام بالتفصيل عن الأسباب الطبيعية ويكفى أن نذكر أن خصائص الشعوب تختلف بحسب استعداداتها الذهنية وطبيعة البيئة وما يعيش فيها من حيوان ونبات وأحوال الطقس التى تسود فيها . ولا ننكر أن لكل هذه العوامل أهميتها الحقيقية فى علم الاجتماع . فمن الطريف مثلا أن ندرس الأثر الذى يحدثه فى مجرى حضارة معينة الإنتاج الطبيعى للأرض التى انبثقت منها هذه الحضارة لأول مرة . فحسب ما إذا كانت هذه الحضارة قد نشأت فى واد خصيب أو فى هضبة تسودها المراعى ، تختلف ظروف العمل وبالتالى نظام الجماعات العائلية ثم النظم السياسية . ويجب أن نعترف بفضل أولئك العلماء الذين ينصرفون إلى هذا النوع من الأبحاث التى لا تقل فائدتها لعلم الاجتماع عن الفائدة التى تحققها لعلم الحياة الدراسات الخاصة بالتغيرات التى تطرأ على الأنواع الحية بتأثير المناخ أو البيئة بوجه عام » .

« أما الأسباب الاجتماعية فهى تنقسم إلى نوعين : منطقية وغير منطقية . ولهذا التمييز أهمية كبيرة . . فالأسباب المنطقية تلعب دورها حين يقرر إنسان ما أن التجديد الذى يقتبسه يكون أكثر نفعاً أو أقرب إلى الحقيقة من غيره ، أو بمعنى آخر أنه أكثر توافقاً مع الأهداف والمبادئ التى اقتنع بها من قبل (عن طريق التقليد دائماً) . وهنا ينظر إلى الاختراعات أو الاكتشافات القديمة أو الحديثة فى ذاتها ، بغض النظر عن أى نفوذ يتعلق بشخصية ناقلها أو بالزمان أو المكان الذى نبعت منه . ولكن من النادر أن يظهر التأثير المنطقى على هذا النحو فى صورة خالصة . فبصفة عامة تتدخل التأثيرات الخارجة على المنطق فى اختيار الأنماط التى نتبعها ؛ وغالباً ما تكون أقلها اتفاقاً مع المنطق هى المفضلة بسبب مصدرها أو حتى بسبب تاريخها كما سيظهر لنا فيما بعد » .

« وإذا لم نتنبه على الدوام إلى هذه الفروق الضرورية فقد يستحيل علينا فهم الظواهر الاجتماعية فى أبسط صورها . فعلماء اللغة يبحثون عن القوانين التى يبدو أنها تتحكم فى تكوين اللغات وتطورها ، ولكنهم حتى الآن لم يتمكنوا إلا من صياغة قواعد ناقصة يخرج عليها عدد كبير من الحالات الشاذة ، وبخاصة فيما يتعلق بتغير طريقة النطق (قواعد الفونيتيك) أو تغير المعانى والحصول على كلمات جديدة عن طريق التوليف بين أصول قديمة ، أو على أشكال جديدة فى القوالب النحوية عن طريق تحوير الأشكال القديمة . الخ فما هو السبب فى هذا الفشل ؟ السبب فى ذلك أنهم اهتموا بالاتجاه الجديد فى ذاته ، ولم ينتبهوا إلى أن التقليد وحده ، وليس الاختراع هو الذى يخضع لقوانين حقيقية جديرة بالدراسة . فالواقع أن عدداً

كبيراً من الاتجاهات اللغوية الجديدة قد طرأت على أذهان باعثيها الأوائل عن طريق « النظير » analogie أو بمعنى آخر عن طريق تقليد النفس أو تقليد الغير : وجميع علماء فقه اللغة يعترفون بالدور العظيم الذى تقوم به النظائر فى موضوع علمهم . وإن أول من اشتق كلمة Germanicus على نسق italicus كان « مخترعاً » بدون أن يشعر ، ولكنه كان أيضاً « مقلداً » أثناء اختراعه » .

وينتقل تارد بعد ذلك إلى بيان أن كل ما يقلد يتصل بعقيدة أو رغبة . فيقول : « إذا عرفنا أن الاختراع والتقليد يكونان الظاهرة الاجتماعية الأولية ، فلنا بعد ذلك أن نسأل : ما هى القوة الكامنة وراء هذين العاملين ؟ إن ما يقلد هو دائما فكرة أو عمل ، حكم أو مشروع ؛ وكل حالة من هذه الحالات تنطوى على قدر معين من « عقيدة » أو « رغبة » يكفى لكى يبعث الروح فى كلمات اللغة ، أو فى أدعية الدين ، أو فى النظم الإدارية للدولة ، أو فى نصوص القانون ، أو فى واجبات الأخلاق ، أو فى أساليب الصناعة أو الفن .

العقيدة والرغبة هما إذن القوة الكامنة وراء كل اختراع وتقليد . فعن طريق توافق العقائد أو تعارضها تنظم المجتمعات حياتها ، إذ ليست نظمها فى الواقع إلا نتيجة لهذا التوافق أو التعارض . فالتوافق يؤدى إلى تساند هذه النظم وتقوية بعضها للبعض الآخر ، والتعارض يؤدى إلى حصر وتحديد كل منها للآخر . وكذلك فعن طريق تعاون الرغبات والحاجات أو تنافسها تقوم المجتمعات بوظائفها . فالمعتقدات الدينية والأخلاقية بصفة خاصة ، وكذلك التشريعية والسياسية هى القوى التشكيلية للمجتمعات les forces plastiques ؛ والرغبات والحاجات الاقتصادية والجمالية هى قواها الوظيفية leurs forces fonctionnelles . ويشرح تارد بعد ذلك كيف يحدث التقدم فى المجتمع فيقول : « عندما يركز شخص تفكيره فى مشكلة معينة تخطر له فكرة ، وهذه تسلمه إلى فكرة ثانية ؛ ويظل هكذا ينتقل من فكرة إلى أخرى حتى يمسك بطرف الخيط الذى يوصله إلى حل المشكلة التى يفكر فيها ؛ ومنذ هذه اللحظة يخرج سريعاً من البصيص الخافت إلى ضوء الحقيقة الساطع . ويحدث هذا الأمر نفسه بالنسبة لتاريخ المجتمعات : فعندما ينبت فى مجتمع أحد المذاهب الكبرى التى تستشعرها حاسته الاستطلاعية قبل أن ينميها العلم ويحددها – مثل التفسير الآلى للعالم – أو يتخيل طموحه كشفاً جديداً قبل أن يحققه نشاطه – مثل صناعة الآلات أو القاطرات أو السفن البخارية – ماذا يحدث ؟ أولا تثير الفكرة عدداً من المحاولات والتصورات المتعارضة التى تظهر هنا وهناك ثم تختفى ليحل غيرها محلها حتى تبرز صيغة واضحة أو اختراع ملائم يلقى كل المحاولات السابقة ويتخذ حينئذ قاعدة تنطلق منها التحسينات والإضافات اللاحقة » :

« فالتقدم إذن نوع من التفكير أو التأمل الجماعى يصبح ممكناً عن طريق التضامن (وبفضل التقليد) بين العقول المتعددة للمخترعين والعلماء الذين يتبادلون اكتشافاتهم المتلاحقة . وينتج عن ذلك أن التقدم الاجتماعى مثل التقدم الفردى كلاهما يحدث بفضل عمليتين : الإبدال la substitution والتراكم l'accumulation . فهناك اكتشافات أو اختراعات لا يمكن إلا أن تكون بديلة لغيرها ، وأخرى قابلة لأن يتراكم بعضها فوق بعض . ومعنى ذلك أن هناك « صراعات » منطقية ، و « اتحادات » منطقية . وهذا هو التقسيم الكبير الذى سوف لا نجد صعوبة فى توزيع جميع أحداث التاريخ بمقتضاه .

المبارزة المنطقيه

سبق أن أشرنا إلى أن تارد يطلق على عملية الصراع بين الأفكار اسم « المبارزة المنطقية » . وهو يشرح هذه العملية بقوله : « عندما يظهر اكتشاف أو اختراع

جديد نلاحظ ظاهرتين : تزايد من ينحازون إلى هذا الاختراع عن طريق انتشاره من دائرة ضيقة إلى دائرة أوسع ؛ وتناقص الإقبال على اختراع آخر كان يخدم نفس الغرض أو يؤدى نفس الحاجة ، ويحدث ذلك حين يلتقى الاثنان . فهذا اللقاء يفضى إلى المبارزة المنطقية وتاريخ المجتمعات ، إذا درس بدقة ، يطلعنا على سلسلة من المبارزات المنطقية المتلاحقة أو المتلازمة (وذلك فى الحالات التى لا يكون فيها اتجادات منطقية) . والتطور اللغوى يحدث دائماً على هذا النحو : عن طريق التقليد أولا ، ثم الصراع بين لغتين أو لهجتين تحاول كل منهما أن تسود فى منطقة معينة ، وينتهى الأمر بأن تهزم إحداهما الأخرى .

وإذا كنت قد قارنت الصراع المنطقى بالمبارزة ، فذلك لأنه ، فى الواقع ، فى كل واحدة من هذه الصراعات ، وفى كل واحدة من هذه الظواهر الأولية للحياة الاجتماعية تنتهى الأحكام أو المشروعات المتعارضة إلى رأيين بارزين يتعين الأخذ بأحدهما . ويمكن تشبيه ذلك بالمعارك الحربية ، فقد يكون هناك سبعة أو ثمانية أو عشرة جيوش لدول مختلفة ، ولكن مع ذلك لا يوجد إلا معسكران أحدهما فى مواجهة الآخر . وكذلك لا يوجد فى مجلس الحرب الذى يسبق المعركة إلا رأيان فيما يتعلق بخطة المعركة : الرأى الذى يوافق على الخطة ، ومجموعة الآراء التى تتفق على نقدها . ومن الواضح أن أى خلاف أو أى معركة تنحصر دائماً فى « نعم » فى مواجهة « لا » . ومما لا شك فيه أن كلا من الطرفين المتنازعين الذى ينكر الآخر (كما فى الحروب الدينية بصفة خاصة) ، أو يفسد مشروعاته (كما فى الحروب السياسية) ، له وجهة نظره الخاصة أو مشروعه الخاص . ولكن الصراع لا يصبح أمراً محتوماً إلا حين تصبح الفكرة أو الرغبة تحدياً أو عقبة سواء أكان ذلك بطريق خفى أو سافر ، مباشر أو غير مباشر . وهكذا نرى مثلا أنه مهما تعددت الأحزاب السياسية لا يكون هناك ، بالنسبة لأى مسألة إلا رأيان : رأى الحكومة ورأى ما نسميه بالمعارضة ، وهى اندماج الأحزاب المتباينة التى تتحد بجانبها السلبى .

هذه الملاحظة يمكن أن تنطبق على كل شىء . ففى كل زمان ومكان يمكن تحليل حلقات التاريخ المتصلة فى الظاهر إلى أحداث صغيرة أو كبيرة ، متميزة ومنفصلة ، وإرجاعها إلى « أسئلة » تعقبها « حلول » . وليس السؤال بالنسبة للمجتمعات كما هو بالنسبة للأفراد إلا تردداً بين « إيجاب » و « نفى » أو بين « هدف » و « عقبة » . و « الحل » — كما سنرى فيما بعد — ليس إلا إلغاء أحد المتناقضين أو فض تناقضهما .

ونحن لا نتكلم الآن إلا عن الأسئلة ، وهى فى حقيقتها مناقشات منطقية : شخص يقول نعم وآخر يقول لا . وفى ظواهر اللغة أو الدين أو القانون أو الحكم أو غيرها ليس من العسير أن نميز بين جانب الإيجاب وجانب النفى . ففى المبارزة اللغوية الأولية يمكن القول إن المصطلح أو التعبير السائد « يؤكد » ، وإن المصطلح أو التعبير الجديد « ينفى » ؛ وفى المبارزة الدينية إن العقيدة الرسمية تؤكد والعقيدة المنشقة تنفى . وعندما حاول العلم فى أزمنة لاحقة أن يحل محل الدين أصبحت النظرية المتواضع عليها هى التأكيد الذى أخذت تنكره النظرية الجديدة . أما الصراعات التشريعية فانها على نوعين : أحدهما داخل البرلمان أو داخل الحكومة حين يناقش قانون أو مرسوم ، والآخر داخل المحكمة حيث ينشر الخصوم دعاواهم . ويتعين على المشرع دائماً أن يختار بين الموافقة على مشروع قانون ومعنى ذلك توكيده ، أو رفضه ومعنى ذلك إنكاره . أما بالنسبة للقاضى ، فكلنا نعرف أن أى قضية تعرض عليه — وهذه صفة لا نلاحظها ومع ذلك لها دلالتها — تنحصر بين « مطالب » يؤكد و « مدافع » ينفى . وإذا تقدم المدافع بدوره بطلب يتعلق بالإجراءات نشأت قضية فرعية تلحق بالقضية الأصلية . وإذا وجدت

أطراف ثالثة ، فان كل طرف منها يكتسب بدوره صفة المطالب أو المدافع ويتسبب على هذا النحو فى تعدد القضايا الفرعية الصغيرة التى تنضوى تحت القضية الكبيرة المركبة .

وإذا نظرنا عن كثب إلى أنواع التنافس فى الميادين الصناعية ، وجدنا أنها تتألف من مبارزات متعددة ، متعاقبة أو متزامنة ، بين اختراع سبق له الانتشار واستتب له الأمر من مدة طويلة أو قصيرة ، وبين اختراع أو عدة اختراعات جديدة تشق طريقها نحو الانتشار بدعوى أنها أحسن تلبية لنفس الحاجات التى كان يلبيها الاختراع القديم . . وإذا كانت المعركة اليوم قد انتهت بين سكر القصب وسكر البنجر ، وبين العربة والقاطرة ، وبين الملاحة بالشراع والملاحة بالبخار . . الخ . فقد كانت هذه المعركة ذات يوم تدل على مناقشة اجتماعية حقيقية ، بل على جدال حاد . فلم يكن الأمر يتعلق فقط بقضيتين بل بنوعين غريبين من القياس لا عهد للمناطقة بهما ؛ أحدهما يقول مثلا : « الحصان هو أسرع حيوان مستأنس ، ولما كان الانتقال غير ممكن إلا بواسطة الحيوانات ، فعلى ذلك تكون العربة خير وسيلة للانتقال » . والقياس الآخر يقول : « نعم إن الحصان هو أسرع الحيوانات ، ولكن ليس بصحيح أن القوى الحيوانية هى التى تستخدم فقط فى نقل المسافرين والبضائع ، وعلى ذلك فالنتيجة السابقة « خاطئة » ومثل هذا الصدام القياسى يمكن أن نلاحظه بسهولة فى جميع أنواع المبارزات المنطقية فى الحالات التى أشرنا إليها من قبل » .

التزاوج المنطقى

وبعد أن تكلمنا عن الاختراعات أو الاكتشافات التى يصارع بعضها بعضاً ويحل بعضها محل الآخر ، نتكلم الآن عن الاختراعات التى يعاون بعضها بعضاً ، ويتراكم بعضها فوق الآخر . ويجب ألا يكون الترتيب الذى اتبعناه باعثاً على الاعتقاد بأن التقدم عن طريق « الإبدال » قد سبق ، من حيث الأصل ، التقدم عن طريق « التراكم » . فالحقيقة على عكس ذلك تماماً أى أن الثانى هو السابق على الأول من حيث الظهور ، كما أنه يتبعه بعد مرحلة معينة . ومعنى ذلك أن التقدم عن طريق الإبدال ، وإحلال اختراع محل اختراع ليس إلا مرحلة وسيطة .

فاللغات مثلا بكل تأكيد قد بدأت فى التكوين عن طريق التراكم المتتابع للكلمات التى كانت تعبر عن أفكار لم يتم التعبير عنها بعد ، ولم تجد أمامها أى منافسة أو عقبة لكى تحاول التغلب عليها . وفى البداية الأولى لأقدم العقائد الدينية لم تجد الأساطير التى تضخمت بها هذه العقائد ، لتضع حلولا للأسئلة التى تعين على الدين أن يقدم إجابة لها — لم تجد هذه الأساطير حلولا سابقة تعرقل انتشارها ، وكان من اليسير عليها ألا يناقض بعضها بعضاً ما دام كل منها يجيب على سؤال مختلف . وربما كانت العادات البدائية قد وجدت بعض الصعوبة فى تثبيت جذورها فوق أرض الفوضى التى خلفتها حالة الطبيعة ؛ ولكن نظراً لأنها كانت تقدم حلولا لمسائل قانونية لم توضع من قبل ، وتنظم علاقات فردية لم تخضع من قبل لأى تنظيم ، فانها وجدت نفسها وحدها فى الميدان بدون عادات سابقة يتعين عليها أن تصارعها ، وكان من السهل عليها أيضاً ألا يصارع بعضها بعضاً .

ولكن يجب أن نلاحظ أن التراكم الذى يسبق الإبدال (أى المبارزة المنطقية) يختلف عن التراكم الذى يأتى بعد مرحلة المبارزة هذه . فالتراكم الأول يتكون من تجمع طليق لعناصر لا يربط بينها إلا مبدأ جوهرى وهو ألا تتعارض فيما بينها ؛ أما التراكم الثانى الذى يحدث فى مرحلة متأخرة ، فهو عبارة عن حزمة قوية من عناصر لا تتعارض فيما بينها فحسب ، بل غالباً ما يدعم بعضها بعضاً .

وفى كل مجال يتعين علينا أن نميز بين الاختراعات

أو الاكتشافات القابلة للتراكم بدون حدود (بالرغم من أنها تخضع أيضاً لظاهرة الإبدال) ، وبين الاختراعات التي إذا تخطت حداً معيناً من التراكم لا يصبح هناك بد من إحلال غيرها محلها حتى يستمر التقدم . فاللغة مثلا يمكن أن تثرى بطريقة لا حد لها عن طريق إضافة وتراكم كلمات جديدة تستجيب لحاجة التعبير عن أفكار جديدة أو اختراعات جديدة يتوالى ظهورها . ولكن إذا لم يكن هناك ما يمنع من تضخم قاموس اللغة وتزايده على الدوام ، فان هذا التضخم لا يسمح به فى مجال قواعد اللغة ونحوها ؛ إذ أنه بعد الوصول إلى عدد معين من القواعد والأشكال النحوية التي تعبر عن جميع الحاجات التي يتطلبها استخدام اللغة ، لا يمكن لأى شكل جديد أن يظهر إلا إذا دخل فى صراع مع الأشكال المقررة ، وحاول أن يقيم القواعد كلها على أساس مختلف[1] .

والأديان أيضاً يمكن النظر إليها من ناحيتين : من ناحية الجانب القصصى والأسطورى ، وهو الجانب الذى تبدأ به ويمكن اعتباره قاموسها ؛ ومن ناحية الجانب العقيدى والشعائرى ويمكن اعتباره قواعد الدين . والجانب الأول الذى يتألف من سرد أسطورى، وقصص عن بطولة الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال والقديسين ، هذا الجانب يمكن أن ينمو ويتضخم بلا حدود . ولكن الجانب الثانى لا يحتمل مثل هذا الامتداد والتضخم ، ولا بد أن يأتى الوقت الذى تكون فيه المسائل الكبرى التى تقلق ضمير الإنسان قد وجدت حلولها المناسبة ، وحينئذ لا يمكن لأى عقيدة جديدة أن تظهر إلا إذا دخلت فى صراع مع العقائد المقررة التى رسخت فى النفوس .

(١) ظهرت مثل هذه المحاولة منذ عدة سنوات فى النحو العربى حينما حاول بعض المجددين أن يستعيضوا عن إعراب الألفاظ بنظام المسند والمسند إليه ، ولكن هذه المحاولة لم تثبت فى المبارزة بينها وبين النحو القديم .

التأثيرات التى لا علاقة لها بالمنطق Extra-logiques

بعد أن ينتهى تارد من شرح القوانين المنطقية للتقليد فى الفصل الخامس من كتابه ، يأخذ فى الكلام عن القوانين التى لا علاقة لها بالمنطق فى الفصل السادس فيقول : « هناك أسباب لا علاقة لها بالمنطق تجعلنا نميل إلى بعض أنواع التقليد وننبذ أخرى ، أى أنها المحرك الكامن من وراء نصرها أو هزيمتها .

وقد نميل إلى الاعتقاد أن كل درجة جديدة تسير فيها الحياة الاجتماعية نحو التعقيد والتركيب تؤدى إلى زيادة الاضطراب وعدم الدقة فى التقليد . ولكن العكس تماماً هو الذى يحدث فى الحقيقة ؛ فما يؤكد أن التقليد هو روح الحياة الاجتماعية ونواتها الأولية أن المقدرة والمهارة فى التقليد عند الإنسان المتحضر تزداد بنسبة أكبر مما يزداد به عدد المخترعات ودرجة تعقدها . وإذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية فى أى مظهر من مظاهرها نجد أنها فى امتدادها تنتهى حتماً إلى تكوين صيغة موحدة (اتيكيت) ، وهذا يعنى الانتصار الكامل للتقاليد على الشطحات الفردية . فاللغة ، والدين، والسياسة ، والحرب ، والقانون ، والهندسة ، والموسيقى والتصوير ، والشعر ، وقواعد اللياقة وغيرها تفسح المجال أمام « تقاليد » تزداد رسوخاً كلما كانت هذه الأنواع من النشاط الاجتماعى قد تكونت على مهل ووطدت أقدامها خلال مدة طويلة .

وهل لنا أن نقول إنه كلما تقدم الشعب فى مدارج الحضارة أصبحت طريقته فى التقليد مصطبغة أكثر فأكثر بطابع الإرادة والشعور والتفكير ؟ هنا أيضاً أعتقد أن الأمر على عكس ذلك : فكما أن الفرد فى تكوينه يبدأ بأفعال إرادية فى نطاق الشعور ، وينتهى بأفعال لا إرادية تخضع للاشعور بتأثير العادات التى تأصلت فى نفسه ، فكذلك بالنسبة للشعوب كل ما تقوله وما تقوم به بتأثير التقاليد والعادات قد بدأ عن

طريق الاقتباس أو التكوين الصعب الذى كان يحتاج لكثير من الجهد والجدل فى تقبله . ولا ننكر أن كثيراً من أنواع التقليد تكون لاشعورية ولا إرادية منذ الأصل ، مثال ذلك اللهجة ، وطرائق السلوك ، والأفكار وأنواع الشعور التى تسود فى الوسط الذى نعيش فيه .

التقليد عند الإنسان يشير من الداخل إلى الخارج

ويقارن تارد فى هذا الفصل بين عدد من الوظائف العضوية والوظائف النفسية من ناحية نزوعها إلى الانتشار عن طريق التقليد . وهو يشعر بأنه يحرث ، فى هذا المجال ، فى حقل بكر ، وأن انتشار الظواهر التى يتكلم عنها قد يختلف من عصر إلى عصر ، ومن بلد إلى آخر ، وأن قياس هذا الانتشار على وجه الدقة لا يتحقق إلا بعد أن يحقق علم الإحصاء ما عقد عليه من آمال :

وبعد هذه التحفظات يتساءل : « ألا تنتشر عدوى العطش عن طريق التقليد أكثر مما تنتشر عدوى الجوع ؟ إن ما يؤيد هذا الاعتقاد هو الانتشار السريع للإدمان ، على حين أن الشره أو النهم لا ينتشر إلا ببطء شديد . وبالإضافة إلى ذلك فإننا نلاحظ انتشار نوع معين من المشروب فى مساحات شاسعة (فهذه المنطقة تشهر بشرب الشاى ، وتلك بشرب النبيذ ، وثالثة بشرب البيرة . . الخ) ، على حين أن التخصص فى أنواع الأطعمة ما زال محصوراً فى نطاق محلى ضيق . ثم هل عدوى الشرب أسرع أو أبطأ من عدوى الرغبات الجنسية ؟ أعتقد أنها أبطأ بدليل أن أول موبقة تنتشر فى المجموعات الكبيرة ، وفى المراكز الصناعية التى يتقاطر عليها عدد كبير من الجنسين ، هى الدعارة ، وذلك قبلما ينتشر الإدمان » .

ثم يقول تارد : « إن وظائف الحس العليا أكثر قابلية للانتقال عن طريق التقليد من وظائف الحس الدنيا . فإنا نميل إلى تقليد إنسان ينظر أو يسمع أكثر مما نميل إلى تقليد إنسان يشم وردة أو يتذوق طعاماً ؛ ولهذا تحتشد الجماهير سريعاً فى المدن الكبرى حول متسكع يشير إلى منظر ما ، ويتدافع الناس على أبواب المسرح حين يرون الصف الطويل أمام شباك التذاكر ، بينما لا يتدافعون إلى داخل المطاعم حين يرون ، من خلال النوافذ ، الزبائن يأكلون بشهية كبيرة » :

« وإذا كنا نريد أن نفسر معنى أن التقليد يسير من الداخل إلى الخارج ، فإن ذلك يعنى شيئين :

١ — أن تقليد الأفكار يسبق تقليد ما تعبر عنه هذه الأفكار ؛

٢ — أن تقليد الأهداف يسبق تقليد الوسائل ؛

وإذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة علم الجمال فإننا نقول إن انتشار المشاعر يسبق انتشار المواهب ؛ ولا ننكر أن التقليد قد يقتصر أحياناً على خارج النموذج دون داخله ، ولكن إذا بدأ التقليد على هذا النحو ، كما يحدث عادة عند النساء والأطفال ، فإنه يقف عند المظهر الخارجى ؛ على حين أننا فى التقليد الداخلى أو فى تقليد الجوهر ننتقل عادة إلى تقليد المظهر ؛ وقد روى لنا دستويفسكى ما يؤيد أن التقليد الخارجى لا يمتد إلى الداخلى فقال إنه بعد أن أمضى عدة سنوات فى المنفى مع المجرمين أصبح يشبههم من حيث المظهر ويقلدهم فى عاداتهم وتصرفاتهم دون أن تتغلغل هذه العادات فى أعماق نفسه » :

ويؤيد تارد ما لاحظه سبنسر من « أن كثيراً من الظواهر أثناء انتشارها وتطورها قد اختصرت ومالت إلى التبسيط : فالتحية بعد أن كانت تتخذ شكل الركوع أو الانحناء أمام سيد الإقطاع ، أصبحت تقتصر على الإيماءة بالرأس . والكلمات والتعبيرات من كثرة استعمالها تدغم ويضيع جرسها كما لو كانت حصاة تكورت وانبرت من كثرة انحدرت ، ومعنى ذلك أن التقليد يؤدى بالضرورة إلى إضعاف الشىء المقلد »

ومن هنا تبدو ضرورة ظهور اختراعات جديدة ، أى مصادر جديدة للتقليد لتعيد الحياة والقوة إلى الطاقة الاجتماعية التي كانت على وشك الجمود .

على أن هذه الظاهرة لا تحدث عادة إلا فى عصور الاضمحلال وبدء التحول نحو تيارات حضارية جديدة أما فى عصور الازدهار فإن التقليد يحتفظ بقوته ، وما ذلك إلا لأنه يؤثر — كما قلنا — من الداخل ، أى يؤثر فى معتقدات الناس وأهدافهم ومثلهم العليا . وحين يأتى عصر الانحلال يكون التقليد قد اقتصر على الأشكال والمظاهر الخارجية ، وابتعد عن المصدر الداخلي الذي كان يستمد منه قوته ، ولذلك يبدو عليه الضعف والوهن » .

وهكذا نرى أنه عندما تتغلغل « موجة تقليد » فى وسط اجتماعى ، يختلف عادة استعداد هذا الوسط لتقبلها شدة وضعفاً . وهذا الاستعداد ، كما وضحه تحليل تارد ، يتصل بثلاثة عوامل رئيسية .

« فأولا لكى يخضع الأفراد أو يتأثرون بنمط خارجى من أنماط السلوك أيا كان هذا النمط ، يجب أن يكونوا قد خضعوا من قبل بصفة عامة للتأثير الشخصى لأولئك الذين نقلوا إليهم هذا النمط . فالمعتقدات والحاجات ، كما رأينا ، لا تنتقل أو تنتشر إلا عبر الأفراد ، والعلاقات بين شخص وشخص هى التى توجه انتشارها . ولكن ماذا يعنى الخضوع لتأثير شخص ما إن لم يكن اقتباس أفكاره ورغباته فى أدق خصائصها . فنحن إذنلا نستطيع أن نتخذ من الآخرين مثالا يحتذى قبل أن ننقل إلى ذهننا صورة طبق الأصل لعقليتهم ومزاجهم » .

من هذا التحليل يصوغ تارد صيغة أول قوانين التقليد (خارج نطاق المنطق) ومؤداها أن التقليد ينتقل من الداخل إلى الخارج . وهذا القانون يبدو غريباً لأول وهلة إذ أنه يناقض ما تقرره الملاحظة العامة ، ولكن التأمل العميق لا يلبث أن يؤكد صحته .

التقليد ينتقل من الطبقات العليا إلى الطبقات الدنيا

ثم ينتقل تارد بعد ذلك إلى شرح القانون الثانى . فيقرر ما تثبته الملاحظة من أن أنماط السلوك والأمثلة لا تنتقل خلال الطبقات الاجتماعية المختلفة بسرعة واحدة . فهى فى طريق النزول أسرع منها فى طريق الصعود ، وذلك لأن النفوذ والمكانة Le prestige تتحكم فى التقليد .

« فإذا كان المحب يقلد حبيبه ، والصديق يقلد صديقه فهذا أمر طبيعى . ولكن ظاهرة التقليد تتغلغل إلى أعماق أبعد غوراً ، فنرى أن الشعب المغلوب يقلد الشعب الغالب ويتخذ من تصرفاته سلوكاً يحتذيه ؛ وحين يقلد مثلا تنظيمه الحربى يحاول أن يبرر هذا التقليد بادعائه أنه إنما يعد نفسه للانتقام ، ولكن هذا التبرير لا ينطبق على كثير من الأمور الأخرى التى يقلدها بدون أن يكون وراءها أى هدف نفعى » .

« وأياً كان نوع التنظيم الاجتماعى ، وسواء اتسم بالأرستقراطية أو الدمقراطية ، فإننا إذا لاحظنا أن التقليد يسير فى مجتمع بخطوات سريعة فيمكننا أن نستنتج من ذلك وجود فوارق واضحة بين مختلف طبقاته . ويكفى أن نعرف فى أى اتجاه يسير التيار الرئيسى لنماذج التفكير والسلوك لكى نحدد مركز السلطة الحقيقية . ولا شىء أسهل من هذا التحديد إذا كانت الدولة تقوم على نظام أرستقراطى . إذ نلاحظ دائماً وفى كل مكان أن النبلاء يقلدون الملوك والحكام ، وأن الشعب يقلد النبلاء بمجرد أن يصبح هذا التقليد فى إمكانه . وقد حدث ذلك فى فرنسا أيام لويس الرابع عشر ، ووصف سان سيمون تلك الظاهرة بقوله : « إنها جرح لا يلبث حين يتغلغل فى الجسم أن يصبح سرطاناً يسرى بين الأفراد ، وذلك لأنه ينتقل سريعاً من البلاط إلى باريس ثم إلى الأقاليم ثم إلى مجموعات الشعب » .

وبناء على هذه الملاحظة يقول تارد « إن الدور الرئيسى الذى كانت تلعبه طبقة النبلاء وسمتهم المميزة هى أنهم كانوا يمثلون طابع المبادأة أو على الأقل تيار الاختراع . وقد ينبع الاختراع أحياناً من بين صفوف الشعب ، ولكنه لكى ينتشر يحتاج إلى قمة اجتماعية ينحدر منها كما ينحدر الماء من المسقط ليفيض بعد ذلك فى الأنهر والقنوات . وفى كل زمان ومكان كانت الطبقة الأرستقراطية هى الطبقة المتفتحة لتلقى كل جديد من الخارج ، كما كان وضعها يؤهلها لاستيراده » .

« ولا تقتصر الأرستقراطية على مظهرها المدنى بل إنها تتمثل أحياناً فى الأرستقراطية الدينية . ويكفى أن نذكر أن الأعمال الفنية الأصيلة من نحت وعمارة وتصوير كانت فى بادئ أمرها فى خدمة الكنيسة . كما أن « المعابد » كانت قبل « القصور » مراكز للإشعاع الحضارى بمعناه الخارجى الذى يتصل بالمظهر وكذلك بمعناه الداخلى الذى يتصل بالعقائد والأفكار » .

ويذهب تارد فى تحليله لهذا القانون الثانى الخاص بانتقال التقليد من أعلى إلى أسفل إلى تأكيد ارتباطه بالقانون الأول الخاص بسير التقليد من الداخل إلى الخارج . فيقول إنه لو كان كل قانون منهما منفصلا عن الآخر لترتب على ذلك أنه كلما ارتفع الشخص فى المكانة كان الميل إلى تقليده أكبر . ولكن الواقع غير هذا « فالشخص الذى يقلد هو الشخص الأعلى بين أقرب الناس . فأثر الشخص من حيث اتخاذه نموذجاً للتقليد يتناسب تناسباً عكسياً مع المسافة بينه وبين الآخرين ، وليس فقط مع صفته المباشرة من حيث علو مكانته . والمسافة هنا يجب أن تفهم بمعناها الاجتماعى لا بمعناها المكانى . فمهما كان الشخص بعيداً فى المكان فانه يكون قريباً من النفوس إذا كانت هناك علاقات متعددة ومتصلة بينه وبين الآخرين تيسر لهم تحقيق رغبتهم فى تقليده . والنتيجة المباشرة التى تتصل بهذه الحقيقة هى أنه عندما نرى أن طبقة متواضعة قد بدأت فى تقليد طبقة عالية جداً ، فمعنى ذلك أن المسافة بين الطبقتين قد أخذت فى التضاؤل .

وينتقل تارد بعد ذلك إلى الكلام عن النظم الديموقراطية فيقول إنها لا تخلو من وجود التدرج الاجتماعى ، ومن وجود مراكز عليا معترف بها ، إن لم يكن عن طريق الوراثة ، فعن طريق الكفاءة والاختيار . « فهذه القمم من العباقرة التى تبرز من شوارع المدن الكبرى تحتل مكان الصدارة ، وتصبح مراكز الإشعاع لتيارات الفكر ، ومن ثم تصبح المصادر الأساسية للتقليد . فالمدن الكبرى وبخاصة العواصم تقوم فى النظم الديموقراطية بما كان يقوم به النبلاء فى النظم الأستقراطية . فباريس اليوم تتربع على عرش التوجيه الفكرى ، وتتحكم فى تيار التقليد بدرجة لم تتحقق فى عهد أى بلاط ملكى ، إذ أنها تبعث فى كل يوم ، بل فى كل لحظة بآرائها وأحاديثها وثوراتها الفكرية ، وأزيائها ، ونماذج أثاثها إلى جميع أنحاء فرنسا ، بل إلى جهات متفرقة من العالم » .

« هذا المغناطيس الذى يجذب الناس إلى العاصمة ويحول اهتمامهم نحوها ، نسميه المساواة والحرية . ولكن بالرغم من أن العامل فى المدن يؤمن بالمساواة ويعمل للقضاء على البورجوازية ، إلا أنه هو نفسه يود أن يصبح بورجوازياً فى حياته ، كما أنه من ناحية أخرى يعتبر أرستقراطياً فى نظر الفلاح الذى يحسده على أسلوب معيشته . فوضع الفلاح بالنسبة للعامل هو نفس وضع العامل بالنسبة لرئيس العمل . ومن هنا نشأت مشكلة الهجرة من الريف » .

« فالعاصمة أو المدينة الكبرى اليوم هى موطن الصفوة المختارة من الشعب إذ أنها تجتذب من كل أنحاء البلاد أكثر الأفراد نشاطاً ، وأكثر المختصين فى استخدام المخترعات الحديثة . وبكل هذه العناصر تكون الأرستقراطية بمعناها الحديث ، أى الصفوة التى

لم تصل إلى مركزها عن طريق الوراثة بل تمد طريق الاختيار الحر . غير أن هذا الوضع لا يمنعها بتاتاً من أن تنظر شذراً إلى مجموعات الشعب فى أسفل السلم ، وأن تكون هذه النظرة مماثلة لنظرة النبلاء القدامى بالنسبة لجموع الدهماء » .

ثم يقارن تارد أخيراً بين سلطة التقاليد وسلطة البدع المستحدث أو « الموضة » فيقول : « إن مكانة التقاليد التى أرسى قواعدها الأسلاف ترجح دائماً على أنواع التجديد المستحدثة ، ويصدق ذلك حتى بالنسبة لأكثر المجتمعات تعرضاً لغزو النظم والأفكار الأجنبية . وعلى ذلك فان تيار تقليد « الموضة » ليس إلا رافداً ضعيفاً بجانب النهر المتدفق للعادات والتقاليد . ولكن بالرغم من ضآلة هذا الرافد فإن سرعته وعدم انتظامه تجعله يفيض أحياناً ويغرق ما حوله ، ولذا يتعين دراسة أحوال تصرفه » .

« ففى كل بلد تحدث بطول المدى ثورة فى العقول ويحل محل عادة الاعتقاد فيما يقوله الأسلاف ورجال الدين ، عادة تكرار ما يقوله المحدثون المعاصرون ، وهذا هو ما يسمى عادة إحلال الاختيار الحر محل الاعتقاد الأعمى . ومعناه ، فى الحقيقة ، أننا بعد أن كنا نقبل بطريقة عمياء التأكيدات التقليدية التى كانت تفرضها علينا سلطة الأجداد ، أصبحنا نفتح عقولنا لاستقبال الأفكار الأجنبية التى تحاول أن تفرض نفسها علينا بطريق الإغراء . والإغراء هنا هو محاولة ظهورها بمظهر الاتفاق مع الأفكار السابقة الراسخة فى العقول .

وإلى جانب هذه الثورة العقلية تحدث ثورة أخرى فى الإرادة . وهنا نجد أن الطاعة السلبية للأوامر والتقاليد وآثار السلف ، إن لم تستبدل بغيرها ، فعلى الأقل توضع موضع الحياد لتفسح الطريق ولو جزئياً إلى الدوافع والتوجيهات وأنواع الإيحاء التى تصدر عن المعاصرين . وحين يتصرف المواطن العصرى بوحى من هذه الدوافع يشعر بالغبطة لما يبدو له من وقوفه موقف الاختيار الحر بين المقترحات العديدة التى تعرض عليه . ولكن الحقيقة هى أن الآراء التى يوافق عليها ، ويعمل بمقتضاها هى تلك التى تكون أكثر تلبية لحاجاته ، ورغباته السابقة المنبعثة أصلا عن عاداته وتقاليده ، وعن ماضيه بكل ما فيه من مظاهر الخضوع

وتسود سلطة التقاليد عادة فى العصور وفى المجتمعات التى تكون فيها كلمة « الشىء القديم » مرادفة لكلمة « الشىء المحبوب » . ففى الصين وفى بعض مناطق سيبيريا إذا أراد شخص أن يجامل صديقا ويدخل السرور على قلبه فإنه يقول له إنه يبدو مسناً (وذلك لما للمسنين من طابع الوقار والحكمة) ، وقواعد التأدب تقتضى أن يقول الواحد لمحدثه « يا أخى الأكبر » . أما العصور والمجتمعات التى يتحكم فيها نفوذ الجديد فهى تلك التى يسرى فيها المثل القائل : « كل جديد يشيع فيه الجمال » .

ويخلص تارد من تحليله إلى هذا الرأى وهو أنه « فى العصور التى تسود فيها التقاليد يفخر المرء ببلده أكثر مما يفخر بعصره ، لأنه يرجع عادة بفكره إلى الماضى الذهبى . أما فى العصور التى يتحكم فيها تيار البدع فإن المرء على العكس يفخر بعصره أكثر مما يفخر ببلده » .

وبعد فهذا عرض وجيز جداً للأفكار الرئيسية التى وردت فى كتاب « قوانين التقليد » . ولا نستطيع ، مهما حاولنا ، أن نعطى فكرة فى هذا العرض الموجز عن وفرة الأمثلة والملاحظات الدقيقة وأنواع الخواطر والكشوف الجديدة التى يوردها تارد ويحاول إدماجها فى هذا الإطار الواسع . فقد ترك تارد العنان لخياله فى هذا الموضوع واستطاع أن يكتشف جميع جوانبه . ولذا يعتبر كتاب « قوانين التقليد » أكثر كتبه إفاضة وأغزرها مادة .

لانجه "تاريخ المادية"

بقلم
الدكتور فؤاد زكريا
أستاذ مساعد بكلية الاداب بجامعة عين شمس

حياة لانجه ومؤلفاته :

ولد « فريدرش ألبرت لانجه (1) Friedrich Albert Lange في بلدة تقع في إقليم دوسلدورف ، اسمها « ڤالد بجوار زولنجن Wald bei Solingen في الثامن والعشرين من شهر سبتمبر عام ١٨٢٨ .وكان أبوه رجلا عصاميا استطاع أن يشق طريقه بكفاحه من عامل بسيط إلى أستاذ جامعي اشتهر في وقته بأنه من أعظم شراح الإنجيل في أوروبا ، وقد قضى لانجه سنوات حياته الأولى في مدينة « دويسبرج Duisburg » ، ولكنه انتقل في الثانية عشرة من عمره إلى زيورخ في سويسرا ، التي أصبحت وطناً ثانيا له ، ولم يغادرها إلا في سن متأخرة نسبيا عندما دفعه تعلقه بالسياسة إلى العودة إلى ألمانيا وخوض غمار المعارك السياسية فيها . وكان ذلك في عام ١٨٤٨ ، الذي هزت فيه القلاقل السياسية كيان معظم دول أوروبا ، وقامت فيه ثورات عنيفة أسهم فيها المثقفون الأوروبيون بدور فعال . في ذلك العام انتقل إلى جامعة بون ليدرس فقه اللغة ، وتابع الأحداث السياسية الدائرة بحماسة بالغة ، وكان من أنصار تحقيق الوحدة الأوروبية ، وتحقيق وحدة الدولة الألمانية .

وبعد حصول لانجه على درجة الدكتوراه ، انتقل للتدريس فترة قصيرة في « كولونيا » ثم عاد إلى بون ليحاضر في التربية وعلم النفس والأخلاق وفي تاريخ المذهب المادي ، ومن بون انتقل إلى دويسبرج ،ولكنه اضطر إلى الاستقالة من عمله في التدريس نتيجة لنشاطه السياسي في عام ١٨٦١ . وكان من المناصب التي تولاها بعد ذلك منصب سكرتير الغرفة التجارية في دويسبرج، حيث أظهر مقدرة غير عادية في إدارة الأعمال الصناعية . وقد ظل طوال هذه المدة عاكفاً على تأليف كتابه في « تاريخ المادية » ، فضلا عن اشتراكه في تحرير صحيفة « الرين والرور » اليومية ، التي كان يهاجم فيها الحكومة الرجعية القائمة بشدة . وقد تعرض نتيجة لذلك إلى اضطهادات سياسية مستمرة ، جعلته دائم التنقل من بلد إلى آخر ، فانتقل الى « ڤنترتور Winterthur » ثم إلى زيورخ حيث عمل أستاذاً للفلسفة ، ثم إلى جامعة ماربورج بألمانيا مرة أخرى . وكان برنامج محاضراته في هذه الجامعة الأخيرة يشتمل على المنطق وعلم النفس

(١) وهو غير عالم النفس الدنمركي كارل لانجه الذي اشترك مع جيمس في الوصول إلى نظرية الانفعالات المعروفة باسم نظرية « جيمس — لانجه » .

وتاريخ التربية والعلوم السياسية والشعر .

وفى هذه الأثناء كانت صحته قد اعتلت، وظهرت عليه بوادر المرض الذى أودى به فى النهاية . ولكن نشاطه لم يفتر ،وإنما ظل يؤلف ويعيد طبع كتبه السابقة بعد مراجعات دقيقة ، حتى الأسابيع الأخيرة من حياته . وعندما قهره المرض وتوفى فى ٢١ نوفمبر سنة ١٨٧٥ ، كان فى أوج نشاطه العلمى والتأليفى .

وأهم المؤلفات الفلسفية والسياسية التى اشتهر بها لانجه هى :

١ — « المشكلة العمالية Die Arbeiterfrage وقد ظهرت طبعته الأولى فى عام ١٨٦٥ ، وأشرف هو ذاته على طبعتين أخريين كانت آخرهما عام ١٨٧٤ .

٢ — « آراء چون استورت مل فى المسائل الاجتماعية J.S. Mill's Ansichten über die sociale Frage (١٨٦٦) .

٣— تاريخ المادية ونقد دلالتها فى العصر الحاضر Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart . وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب فى عام ١٨٦٥ ، والطبعة الثانية فى عامى ١٨٧٣ و ١٨٧٥ .

٤— وأسس علم النفس الرياضى Die Grundlegung der mathematischen Psychologie (١٨٦٥) .

٥ — « دراسات منطقية Logische Studien » وقد نُشر بعد وفاة لانجه بعامين (١٨٧٧) وأشرف على نشره الفيلسوف الألمانى « هرمان كوهين » .

• • •

ويتألف كتاب « تاريخ المادية » من بابين رئيسيين :

ا — « تاريخ المادية حتى كانت »

ب — « تاريخ المادية منذ كانت » . ولكل باب من هذه الأبواب أقسام تندرج تحتها فصول . وسوف نكتفى هنا بالاشارة إلى الأقسام التى يشملها كل من هذين البابين .

ا — تاريخ المادية حتى كانت :

القسم الأول : المادية فى العصور القديمة (ويعالج هذا القسم الفلسفات اليونانية والرومانية فى خمسة فصول)

القسم الثانى : فترة الانتقال (وهى تشمل العقائد التوحيدية وموقفها من المادية ، وكذلك الفلسفات المدرسية ثم عصر إحياء العلوم فى أوروبا ، ويشمل هذا العصر بيكن وديكارت) .

القسم الثالث : مادية القرن السابع عشر (وهو يشمل جاسندى وهبز والفلاسفة الانجليز) .

القسم الرابع : القرن الثامن عشر (ويعالج تأثير الفلاسفة الانجليز فى فرنسا وألمانيا ، ثم مادية لامترى، ودولباك ؛ ورد الفعل على المادية عند ليبنتس وڤلف).

ب — تاريخ المادية منذ كانت :

القسم الأول : الفلسفة الحديثة (ويشمل فصلا عن كانت والمادية ، وآخر عن المادية الفلسفية منذ كانت) .

القسم الثانى : العلوم الطبيعية (ويعالج موضوعات: المادية والبحث العلمى والدقيق — والقوة والمادة ، والنظريات العلمية فى الكون ، والداروينية والغائية) .

القسم الثالث : تكملة العلوم الطبيعية : الإنسان والنفس (ويبحث فى العلاقة بين الإنسان والعالم الحيوانى ، والمخ والنفس ، وعلم النفس العلمى ، ووظائف الأعضاء الحسية) .

القسم الرابع : المادية الأخلاقية والدين (ويتحدث عن الاقتصاد السياسى والأنانية القطعية ، وعن المسيحية والتنوير ، والعلاقة بين المادية النظرية وبين المادية الأخلاقية ، والدين ، ووجهة نظر المثل الأعلى) .

وقد اعتمدنا فى هذا البحث على الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب ، التى قام بها « إرنست تشستر توماس Ernest Chester Thomas ونشرت لأول مرة فى ثلاثة أجزاء ، فى الأعوام ١٨٧٧ و ١٨٩٠ و ١٨٩٢ .

وقد أعيد طبع هذه الترجمة عدة مرات ، والطبعة التي اعتمدنا عليها هي طبعة سنة ١٩٥٠ في مكتبة Routledge & Kegan Paul (في سلسلة المكتبة الدولية لعلم النفس والفلسفة والمنهج العلمي) . وقد جمعت هذه الطبعة بين الأجزاء الثلاثة في مجلد واحد، ولكنها احتفظت بالترقيم الأصلي للصفحات في كل من هذه الأجزاء الثلاثة ، وهو الترقيم الذي لا يطابق التقسيم الذي عرضناه للكتاب تماماً . ولذلك نود أن نورد هنا حدود كل جزء في هذا الترقيم حتى لا يلتبس الأمر على القارىء :

الجزء الأول : من البداية حتى نهاية القسم الثالث من الباب الأول (مادية القرن السابع عشر) .

الجزء الثاني : من بداية القسم الرابع (القرن الثامن عشر) حتى نهاية الفصل الثاني من ثاني أقسام الباب الثاني (العلوم الطبيعية : القوة والمادة) .

الجزء الثالث : من الفصل الثالث (النظريات العلمية في الكون) حتى نهاية الكتاب . وقد صدرت هذه الترجمة الإنجليزية بمقدمة قيمة للفيلسوف الإنجليزي الكبير « برتراند رسل » بعنوان « المادية ماضيها وحاضرها » .

الأفكار الرئيسية في كتاب « تاريخ المادية »

يمكن القول ، دون أية مبالغة ، إن هذا الكتاب موسوعة فلسفية ضخمة تجمع كل ما عُرف عن علاقة المادية بالفلسفة والعلم حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . ولقد أظهر لانجه ، في صفحات هذا الكتاب التي تزيد على ألف ومائة صفحة ، علماً غزيراً بتاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم حتى لعصره . وتمتلىء صفحات الكتاب بهوامش طويلة قيمة تدل على سعة اطلاع هائلة ، وقدرة فذة على النقد والتحليل .

ومن الممكن أن يُنظر إلى هذا الكتاب من وجهين : فهو من ناحية تاريخ للفلسفة ، ومن جهة أخرى مناقشة مذهبية لفكرة المادية . وكل من الوجهين متداخل تماماً في الآخر . صحيح أن الباب الثاني كله ، باستثناء الفصلين الأولين ، ليس تاريخياً وإنما هو استعراض لعلوم العصر في علاقتها بالمادية ، ومع ذلك فإن الفصول التاريخية الخالصة كانت تحفل بالمناقشات المذهبية ، ولم تكن تقتصر على السرد التاريخي على الإطلاق . وفي هذه الفصول التاريخية عالج لانجه تاريخ الفلسفة كله تقريباً من وجهة نظر المادية ، ولم يقتصر على الكلام على الفلاسفة الماديين وحدهم ، وإنما بحث في أنصار المادية وخصومها على السواء ، بحيث يمكن أن يقال إن الكتاب تاريخ شامل للفلسفة حتى الفترة التي عاشها المؤلف .

وعلى ذلك فإن للكتاب مزايا ضخمة تجعله من أهم الكتب التاريخية في الفلسفة ، وذلك لأسباب منها :

١ — أن نظرته إلى التاريخ الفلسفي جديدة إلى حد بعيد ، لأنه يخرج بالفلسفة عن نطاقها المألوف ، ويرفع من شأن فلسفات مادية لها في الأحوال العادية قيمة ضئيلة لدى مؤرخي الفلسفة . ففي كتابه هذا يجد دارس الفلسفة آفاقاً جديدة مخالفة لما اعتاد قراءته في معظم الكتب الفلسفية ، حيث تسود النزعات المثالية والروحية ، ويكون تمجيد الفلاسفة على قدر ابتعادهم عن العالم الواقعي وتوغلهم في عالم الأفكار الخالصة . وما أحق كتاباً كهذا بعناية المشتغلين بالفلسفة ، إن لم يكن لما فيه من أفكار إيجابية ، فعلى الأقل لكي يجدوا فيه تغييراً لما ألفوه ، ولكي يفيدوا من الاطلاع على وجهات نظر مخالفة قد تصدمهم في بداية الأمر ، ولكنها كفيلة بأن توسع أفقهم العقلي وتزيد من رحابة نظرتهم إلى الأمور .

٢ — إنه ، على الرغم من عنايته الكبيرة بالتاريخ ، كتاب حي بكل ماتحمله هذه الكلمة من معان . فهو في مناقشته لأقدم المذاهب والشخصيات الفلسفية ، يربط آراءها بالواقع المعاصر له على الدوام، ويستخلص

من كل فكرة قديمة دلالتها بالنسبة إلى الحاضر الذى يعيش فيه . وهكذا تراه يتحدث عن القرن التاسع عشر بإسهاب فى الوقت الذى يعالج فيه فلاسفة أقدمين مثل ديمقريطس وأفلاطون وأرسطو ، ولا يكف عن إجراء المقارنات بين القدماء والمحدثين ، سواء فى متن الكتاب وفى الهوامش الغنية الزاخرة التى تمتلئ بهـا صفحاته .

٣ - أنه يقدم إلى القارئ فى نصفه الثانى صورة شاملة لحالة العلم فى أوائل النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وهى صورة تكاد تكون موسوعية فى نطاقها ، إذ تشمل العلوم الجيولوجيـة والفلكية والبيولوجية والفيزيائيـة والنفسية والأنثروبولوجية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والدينية . ومن المؤكد أن الدراسة الفاحصة لكتاب كهذا كفيلة بأن تلقى ضوءاً ساطعاً على هذه الفترة الهامة من تاريخ العلم ، سواء من حيث تفاصيل الكشوف العلمية التى تمت فيها ، ومن حيث الدلالة الفلسفية العامة لهذه الكشوف .

على أن الكتاب ، على الرغم من مزاياه هذه ، ينبغى أن تؤخذ المعلومات الواردة فيـه بشىء من الحذر ، وذلك للأسباب الآتية :

١ - أن الكتاب ذو نزعة « خلافية » واضحة ، أى أنه يتخذ موقفاً محدداً من الخلافات الناشبة بين المفكرين فى عصره ، ويدافع عن هذا الموقف بعنف ، بينما يهاجم آراء الخصوم كلما أتيحت له الفرصة . وبهذا المعنى يمكن القول إن الكتاب كان مرتبطاً بعصره أكثر مما ينبغى ، بل كان مرتبطاً بالمناقشات والمجادلات الدائرة فى ألمانيا فى الفترة التى عاش فيها المؤلف .

٢ - أن هذه النزعة الخلافية كانت تتمثل ، عند المؤلف ، فى إنحيازه بقوة إلى فلسفة « كانت » . ويتمثل ذلك بوضوح فى التقسيم الذى وضعه للبابين الرئيسيين للكتاب ، إذ يجعل فيهما من فلسفة كانت محوراً يدور حوله التفكير الكامل للفلاسفة جميعهم ، بحيث ينقسم تاريخ الفلسفة كله إلى ما قبل كانت وما بعده . كما يتمثل إيمانه بكانت فى جميع مناقشاته ، التى ينحاز فيها إلى الموقف الكانتى دون أى تحفظ ، ويحاول إثبات صحته فى كل الأحوال . بل إن المذهب المادى ذاته ، الذى كان محوراً للكتابة ، كان هدفاً لهجومه الشديد فى كل مرة كان ذلك المذهب يبدو فيها متعارضاً مع التعاليم الكانتية : أى فى كل مرة يزعم فيها أنه يقدم نظرية ميتافيزيقية عن التركيب النهائى للعالم ، ولا يقتصر على معالجة قوانين المادة بوصفها قوانين عالم «الظواهر» فحسب .

٣ - أما بالنسبة إلى عصرنا الحاضر ، فيبدو أن الكتاب قد توقف قبل أن تظهر آثار مرحلة حاسمة من مراحل تطور المذهب المادى ، وهى الماركسية أو المادية الديالكتيكية . ففى الستينات والسبعينات من القرن الماضى ، كانت قد ظهرت مجموعة هامة من كتب ماركس وإنجلز ، ولكن الحركة التى أثاراها لم تكن قد بدأت فى التأثير على الأذهان ، ولم تكن دلالتها الهامة قد تكشفت بعد بوضوح إلا لفئة قليلة نسبياً . ويبدو أن لانجه لم يكن من هؤلاء ، إذ أن كتابه الضخم لم يتضمن إلا إشارات هامشية بسيطة إلى كارل ماركس. وهو وإن كان قد وصفه فى أحد هذه الهوامش بأنه « يشتهر بأنه أعلم مؤرخى الاقتصاد السياسى الأحياء » (هامش ص ٣١٩ ، الجزء الأول) ، إلا أنه لم يجعل للمذهب الماركسى أى مكان فى كتابه . ولا جدال فى أن كتاباً يعالج المذاهب المادية دون أن يتضمن إشارة إلى أهم مراحلها وأقواها تأثيراً فى تاريخ الإنسان ، يعد من وجهة النظر المعاصرة ، منطوياً على نقص خطير ، لأن أى كتاب معاصر لا يستطيع أن يتجاهل مذهب ماركس فى المادية إن كان بصدد التأريخ للحركة المادية بوجه عام ، وإنما ينبغى أن يفرد لها مكانة رئيسية فى هذه الحركة ، بغض النظر عن موقفه

الخاص من حيث قبولها أو رفضها . وسوف تظهر آثار هذا النقص بوضوح خلال صفحات هذا البحث ، ولا سيما فى أجزائه المتعلقة بالموضوعات السياسية والأخلاقية .

* * *

ولكى نعرض لتفاصيل الأفكار الفلسفية التى وردت فى هذا الكتاب ، نرى أن من الأفضل تقسيمها إلى قسمين رئيسيين : أحدهما يتناول آراءه فى تاريخ الفلسفة ، والثانى يعرض موقفه من مشكلة المادية بوجه عام . أى أن القسم الأول تاريخى ، والثانى مذهبى ، وهما يناظران إلى حد ما البابين الرئيسيين فى الكتاب ، وإن كان الباب الثانى قد تضمن ، كما قلنا من قبل ، فصلين تاريخيين فى البداية ، قبل أن ينتقل إلى البحث المذهبى لمشكلة المادية فى علاقتها بالعلوم المختلفة .

١ — آراء لانجه فى تاريخ الفلسفة

سبق أن أشرت إلى القيمة الكبرى لهذا الكتاب من حيث هو عرض لتاريخ الفلسفة من زاوية غير مألوفة ، هى زاوية المذهب المادى . والواقع أن مشكلة المادية ، التى تبدو ثانوية أو ضئيلة الشأن فى كثير من كتب تاريخ الفلسفة ، تظهر فى هذا الكتاب على أعظم جانب من الأهمية ، وتُعد محوراً رئيسياً دارت حوله خلافات الفلاسفة منذ أقدم العصور : وكان من نتيجة هذا التغيير الأساسى فى المنظور أن أصبح الكتاب جديداً فى نظرته إلى تاريخ الفلسفة ، لأنه قد أبرز — من جهة — عنصراً طالما تجاهله المؤرخون ، وأعاد — من جهة أخرى — تقويم الشخصيات المعروفة فى تاريخ الفلسفة ، بحيث أعلى مكانة البعض ، وعالجهم معالجة مفصلة ، مع أن أسماءهم لا ترد فى الكتب الشائعة إلا لماماً ، بينما وجه نقده المرير إلى كثير من الشخصيات التى تحتل قمة التفكير الفلسفى فى نظر معظم المؤرخين .

وليس فى وسعنا بطبيعة الحال أن نعيد عرض تاريخ الفلسفة بأسره وفقاً لنظرة المؤلف إليه ، ولكنا سنكتفى بوقفات سريعة فى مراحل مختلفة من هذا التاريخ ، نوضح فيها مدى الجدة فى نظرة المؤلف إلى تاريخ الفلسفة ، ونتخذها نماذج لطريقته الخاصة فى مراجعة الآراء الشائعة عن فلاسفة العصور القديمة والحديثة .

المادية وبداية الفلسفة :

منذ الجملة الأولى فى كتاب « تاريخ المادية » ، يعبر لانجه عن الارتباط الوثيق بين المادية وبين الفلسفة ، فيقول : « إن المادية قديمة قدم الفلسفة ، ولكنها ليست أقدم منها » . وهو يشرح هذه الجملة فى هامش الصفحة فيقول إنها « موجهة ، من جهة ، ضد محتقرى المادية ، الذين يجدون فى نظرتها إلى الكون نقيضاً مطلقاً لكل تفكير فلسفى ، وينكرون عليها أية قيمة علمية ، كما أنها موجهة من جهة أخرى ضد أولئك الماديين الذين يحتقرون من جانبهم كل فلسفة ، ويتصورون أن آراءهم ليست بأية حال وليدة نظر فلسفى ، وإنما هى نتيجة خالصة للتجربة ، وللحكم الطبيعى السليم ، وللعلوم الفيزيائية » . وهكذا فإن المادية عنده مقترنة فى بداية ظهورها بنشأة الفلسفة ذاتها : فهى ليست مذهباً ضئيل الشأن من الوجهة الفلسفية ، ولكنها فى الوقت ذاته ينبغى ألا تدعى الترفع عن الفلسفة والارتباط بالعلم وحده .

ومنذ بداية الكتاب أيضاً يوضح لانجه أن المادية قد اشتبكت فى صراع حاد مع العقائد القديمة منذ ظهور أول المذاهب الفلسفية التى تدعو إليها . ذلك لأن الأفكار الدينية الوثنية التى كانت سائدة فى الشرق القديم وفى العقائد اليونانية المختلفة كانت خليطاً مضطرباً غامضاً ، يغذيه الجهل ويبعث فيه قوى

متجددة . وهو يصف هذه العقـــائد بأنها كانت « مفتقرة إلى الروحانية بقدرما كانت مفتقرة إلى المادية » . ولا شك أن مثل هذه العقائد التى لم تكن تستمد قيمتها إلا من شعور الناس بالجهل والعجز عن التحكم فى القوى الطبيعية ، كانت خليقة بأن تصطدم بمذهب يحاول الإتيان بمبدأ واحد لتفسير الكون ، ويسعى إلى بعث النظام والوحدة فى جميع الظواهر المادية . والفكرة التى يود لانجه أن يدافع عنها — وإن لم يكن قد صرح بها — هى أن الصراع بين المادية وبين العقائد الغابرة كان منذ البداية صراعاً بين العلم والجهل ، أى بين الرغبة فى إيجاد تفسير منظم للظواهر وبين الاكتفاء بالأفكار المضطربة والآراء الغامضة . فالمسألة إذن لم تكن هجوماً من هذه العقائد على المادية رغبة منها فى الدفاع عن الروحانية ، وإنما كان الدافع الوحيد إلى هذا الهجوم هو ، فى واقع الأمر ، الرغبة فى الدفاع عن الجهالة والتفسير الغيبى للأشياء . ومن جهة أخرى فلم تكن المعركة التى خاضها الفلاسفة الماديون القدماء ضد رجال الأديان الوثنية راجعة إلى كراهيتهم للروحانية أو للمثل العليا ، بل كان مبعثها الوحيد هو تأكيد حكم العقل وسيادة القانونية فى فهم العالم ، والرغبة فى المضى فى التفسير إلى أقصى مدى ممكن ، ومعاداة الجهل فى كل صوره ، ومنها تلك الصورة التى تؤكد عدم قابلية ظواهر كثيرة فى الكون للتفسير العلمى . وبهذا المعنى تكون المادية مرادفة للنزعة إلى التفسير العقلى للأشياء . وأقوى دليل على ذلك ارتباطها الدائم بالتقدم العلمى ، وازدهارها فى العصور الذهبية للعلوم . وقد تجلى ذلك منذ أول عهود التفكير الفلسفى عند اليونانيين ، إذ أن مادية الطبيعيين الأولين كانت مقترنة بفترة ازدهار هائل للعلوم الفلكيـــة والرياضية والطبيعة ، وهو الازدهار الذى تجلت أوضح مظاهره فى مدينة أيونيا ، مهبط الفلسفة اليونانية ، وموضع التقاء خلاصة الثقافات القديمة .

سقراط والمادية :

حين يتحدث لانجه عن سقراط ، فانه فى واقع الأمر يصدر حكماً على الفلسفة العقلية اليونانية بأسرها. فسقراط هو الذى بدأ رد الفعل الضخم على المذهب المادى فى الفلسفة اليونانية ، واستهل تلك الحركة العقلية الهائلة التى بلغت قمتها العليا فى فلسفة أرسطو ، والتى دخلت فيها بعد فى تحالف مع الفلسفات اللاهوتية فى العصور الوسطى ، وظلت مسيطرة على الأذهان فى العالم الغربى على نحو لا يمكن القول إن آثاره كلها قد اختفت حتى اليوم . ومن جهة أخرى فان من المستحيل عملياً وضع حد فاصل دقيق بين تفكير سقراط وتفكير أفلاطون . ومن هنا فان إعادة تقويم فلسفة سقراط ، على النحو الذى يقوم به لانجه فى هذا الكتاب ، هى فى واقع الأمر إعادة لتقويم التيار العقلى فى الفلســـفة الغربية كلها ، ولا سيا فى قطبيه الكبيرين : أفلاطون وأرسطو .

ويؤكد لانجه أن المحاورات الأفلاطونية ، التى تحدثت فى معظم الأحيان بلسان سقراط وعبرت فى أحيان غير قليلة عن آرائه ، كانت تحفل بالخدع المنطقية والألاعيب وجميع أنواع المغالطات التى يرتكبها سقراط الظافر دائماً . فهو يتلاعب بخصومه « كما يتلاعب القط بالفأر » ، ويدفعهم إلى الوقوع فى التناقض ، وإلى الاعتراف بأن استدلالاتهم باطلة ، ولكنهم لا يتخلصون من هذا الخطأ إلا ليقعوا على يديه فى خطأ آخر . وفى رأى لانجه أن هذه الطريقة فى الجدال تفيد فى الحديث ، وفى الصراع المباشر بين الحجج ، حيث يجرب الشخص قواه العقلية ضد شخص آخر ، ولكنها لا تفيد فى البحث العلمى والسعى الجاد إلى المعرفة . ذلك لأن العلم لا يهدف إلى إفحام الخصوم ، وإنما يرمى أساساً إلى كشف الحقيقة دون مغالطة أو مجادلة عقيمة . وعلى قدر ما كان سقراط بارعاً فى الاهتداء إلى أخطاء

خصومه ، كان هو ذاته يقع فى أخطاء لا تقل عنها خطورة ، ولكنه كان دائماً يعجز عن كشف الخطأ فى استدلالاته الخاصة . وإذا لم يكن فى وسعنا أن نتهم سقراط بالغش والخداع فى المناقشة ، فانه كان على الأقل مسئولا عن ذلك الاتجاه اليونانى إلى جعل الفلسفة نوعاً من الجدال اللفظى الذى هو أشبه ما يكون بمباريات مصارعة عقلية ، تضيع فيها الحقيقة الهادئة فى غمار المعارك الكلامية والرغبة المتحمسة فى قهر الخصوم .

ولقد كان سقراط يدّعى أنه لا يعلم شيئاً ، ويتخذ موقف البراءه والسذاجة من خصومه ، ويطلب إليهم أن يزيدوه علما ، ولكن هذه البراءة الفكرية كانت تخفى وراءها ، فى واقع الأمر ، نزعة قطعية جازمة، سرعان ما تظهر عندما يحتار الخصم ويعجز عن المضى فى المناقشة . وقوام هذه النزعة القطعية مجموعة بسيطة من المبادئ الثابتة : « كالقول إن الفضيلة هى المعرفة، وأن العادل وحده هو السعيد ، وأن أول واجبات الإنسان معرفته لنفسه ، وأن علوّ المرء بنفسه أجدى من أية عناية يوجهها إلى الأشياء الخارجية »(١) . فإذا ما أحرجه الخصم فى مسألة معينة ، عاد إلى التذرع بجهله الدائم ، وذكّرنا بالنبوءة التى أعلنت أنه أحكم الإغريق لأنه كان يعلم أنه جاهل ، على حين أن غيره لا يعلمون مثله أنهم لا يعلمون . ومع ذلك فقد كان سقراط أبعد الناس عن روح الشك : لأن افتراض وجود معرفة يقينية ، وإمكان وصول العقل البشرى إليها ، كامن فى كل عبارة نطق بها .

ومع ذلك فإن لانجه لا ينكر أن سقراط أسدى إلى الفلسفة خدمة كبرى : فمن الممكن أن يُعد رائداً للنزعة النقدية فى الفلسفة، لأن هدفه كان تمهيد الطريق للمعرفة الحقة بالقضاء على كل معرفة باطلة ، ووضع منهج يتيح التمييز بين الحقيقة والبطلان . فمنهج سقراط إذن نقدى فى أساسه ، وفكرته القائلة إن النقد أساس المعرفة ، كانت ولا تزال فكرة لها قيمتها الكبرى فى الفلسفة . والأهم من ذلك أنه أسهم فى تأكيد التمييز بين المظهر والحقيقة ، وأكد أن العلم إنما يكون بالماهيات الكلية للأشياء ، على حين أن الظواهر البادية لا تصلح أساساً لأية معرفة حقة .

ويشترك سقراط مع أفلاطون وأرسطو فى أنهم جميعاً قد أحدثوا رد فعل عنيف على النزعة المادية السائدة لدى الفلاسفة اليونانيين السابقين عليهم ؛ ولم يكتفوا بذلك وإنما قلبوا موازين الأمور بحيث أصبحت وجهة النظر الدنيا هى العليا ، وأحيوا من جديد تلك الأخطاء والأوهام القديمة التى كان الماديون الأولون قد قضوا عليها – ولكنهم أحيوها من جديد فى صورة أبهى وأروع ، وأضفوا عليها سلطة ونفوذاً . وبينما كانت الخرافة القديمة صريحة واضحة ، أصبحت على أيديهم تكتسى بثوب وقور ، هو ثوب العقل المصوغ فى قالب بشرى بحت ، والغائية التى تصور الطبيعة على مثال الإنسان .

ولقد ركز الماديون القدماء أبحاثهم فى ميدان العلوم الطبيعية والرياضية ، أى فى ذلك الميدان الذى يستطيع العقل إحراز تقدم حقيقى فيه ، أما رد الفعل الذى بدأه سقراط فقد نقل مركز الاهتمام إلى علوم الأخلاق والنفس البشرية ، أى إلى ميدان يستحيل فيه تحقيق تقدم تتفق عليه كل الأذهان . بل إن أرسطو عندما أراد أن يعود فيما بعد إلى بحث تلك الفروع القديمة التى تجاهلها أفلاطون وسقراط ، خلط بين البحث الطبيعى والبحث الأخلاقى ، وذلك بإدخاله فكرة الغائية، وهى فكرة ذات أصل أخلاقى واضح . فالغاية عند أرسطو تتفق مع الماهية التكرية للأشياء ، ولكن هذا يعنى أننا نسبنا إلى هذه الغايات القدرة على تحقيق ذاتها فى الأشياء الطبيعية ، وهى فكرة لا يمكن تصورها فى

---

(١) تاريخ المادية . الجزء الأول . ص ٧٠ .

العلم، ولا ترجع إلا إلى التشبيه بطريقة الإنسان العملية فى تشكيل الأشياء حسب غاية معينة(١) .

هل كان ديكارت مادياً ؟ :

يتحدد موقف ديكارت من المادية من خلال حقيقتين متعارضتين : فمن الشائع أن يقال إن ديكارت كان عدواً للفلسفة المادية ، وأنه فتح الطريق أمام المثالية بقضيته المشهورة « أنا أفكر إذن أنا موجود » . ولكن من الواجب أن نلاحظ ، من جهة أخرى ، أن واحداً من أشد الماديين الفرنسيين تطرفاً ، وهو « لامترى » يؤكد انتسابه إلى ديكارت ، فكيف إذن نحل الإشكال الذى تنطوى عليـه هاتان الحقيقتان المتعارضتان ؟ .

يرى لانجه أن ديكارت قد دفع المذهب المادى إلى الأمام دفعـة قوية عند ما أبدى اهتمامه المشهور بالرياضيات واتخذ منها أنموذجاً لكل العلوم . صحيح أن الرياضة علم عقلى ، ذو منهج استنباطى ، وأن الطريقة الاستنباطية تتنافى مع روح المذهب المادى ، التى هى تجريبية فى أساسها . « ومع ذلك فقد كان ديكارت هو العامل الأكبر على سيطرة ذلك الجانب الرياضى من الفلسفة الطبيعية ، الذى طبق على جميع ظواهر الطبيعة معيار العدد والشكل الهندسى » . (٢) وكان معنى ذلك تغليب النزعة الآلية فى بحث الطبيعة، وهى نزعة مادية فى أساسها . وإذن فقد كان ديكارت هو الذى أذاع فكرة الآلية فى هذه الفترة من تاريخ الفلسفة الحديثة ، وهى الفكرة التى ظهرت بأوضح صورها فى كتاب لامترى « الإنسان الآلة L'homme machine » . وإلى ديكارت ترتد الفكرة القائلة إن جميع وظائف الحياة العقلية ، فضلا عن المادية ، تُعد آخر الأمر نواتج لتغيرات آلية .

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٢ – ٥٣ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٢٤٢ .

ومن المؤكد أن المادية قد وجدت سنداً كبيراً فى آراء ديكارت التى تُرجع كل التغيرات فى العالم الطبيعى ، بل وفى الإنسان ذاته ، إلى ظاهرة الحركة، وإلى تأثير الأجسام بعضها فى بعض ، مما يؤدى تلقائياً إلى استبعاد التفسيرات الصوفية للطبيعة . ويقتبس لانجه فى هذا الصدد عبارة ديكارت المشهورة فى كتاب « انفعالات النفس » : « إن الجسم الميت لا يكون ميتاً لأن النفس تغيب عنه ، بل لأن الآلة الجسمية ذاتها تفسد فى جزء أساسى منها » . ثم يعلق على هذه العبارة قائلا : « إذا تذكرنا أن كل الأفكار المتعلقة بالنفس لدى الشعوب البدائية إنما ترجع إلى مقارنة بين الجسم الحى والجسم الميت ... لرأينا على الفور فى هذه النقطة الواحدة إسهاماً له أهميته فى دعم المذهب المادى فى المجال البشرى » . (١) ومن هنا فإن لانجه يذهب إلى أن « لامترى » كان على حق عندما أرجع ماديته إلى ديكارت ، وحين أكد أن ديكارت كان فيلسوفاً حذراً ، حاول تجنب رجال الدين فأضاف إلى نظريته نفساً كانت فى حقيقة الأمر خارجة تماماً عن مضمون النظرية ذاتها .

ومع ذلك فإن الجانب المثالى موجود بدوره فى تفكير ديكارت ، ومن الجائز أن ديكارت قد احتفظ بالمادية المثالية معاً دون أن يحاول التوفيق بينهما على نحو ما فعل كانت . ولكن الجانب المثالى هو الذى أثار اهتمام الناس ، وطغى بذلك على الجانب المادى فى فلسفته . أما ديكارت نفسه فكان الأمر لديه على عكس ذلك : إذ أنه لم يُبدِ اهتماماً كبيراً بالنظرية الميتافيزيقية التى ترتبط الآن باسمه ، على حين أنه أبدى أشد الاهتمام بأبحاثه العلمية والرياضية ، ونظريته الآلية فى الطبيعة . وكل ما فى الأمر أنه عندما وجد الناس يستحسنون آراءه الميتافيزيقية وبراهينه عـلى

(١) المرجع نفسه . ص ٢٤٥ – ٢٤٦ .

وجود الله ولامادية النفس ، أطربه أن يشتهر بين الناس بأنه ميتافيزيقى كبير ، وبدأ يبدى اهتماماً متزايداً بهذا الجانب من مذهبه . وكان هذا التحــول إلى الميتافيزيقا أدعى إلى اطمئنانه على نفسه من هجوم رجال الدين ، « إذ أن من المعروف أن خوفه من رجال الدين قد دفعه إلى إعادة النظر فى مؤلفاته التى كانت قد تمت بالفعل ، ومراجعتها مراجعة دقيقة : ومن المؤكد أنه سحب منها — رغماً عما كان يؤمن به فعلا — نظريته فى دوران الأرض »[1] .

كانت والمذهب المادى :

سبق أن أشرنا إلى أن لانجه كان من أنصار كانت المتحمسين . وقد يبدو غريباً أن يظهر مؤلف ضخم عن المذهب المادى على يد واحد من أقطاب النزعة الكانتية الجديدة فى ألمانيا . ولكن الواقع أن لانجه قد وفق بين آراء كانت وبين المذهب المادى على طريقته الخاصة : فهو من ناحية ليس نصيراً متحمساً للمذهب المادى فى كل الأحوال ؛ ذلك لأن المادية فى نظره لها قيمتها بوصفها طريقة فى تفسير الظواهر تخلصنا من المبالغات والأوهام الميتافيزيقية ، وتزيد الفلسفة اقترابا من روح العلم ، ولكنها لا تعدو أن تكون « طريقة فى تفسير الظواهر » فحسب ، أعنى أنها لا تقدم تفسيراً نهائيا للأشياء فى ذاتها ؛ وهى تقضى على ذاتها إذا حاولت أن تقيم بدورها نظريتها الميتافيزيقية الخاصة إلى الكون ، وتدعى أنها التعبير الكامل عن الطبيعة النهائية للأشياء . وإذن فالمادية عنده مقبولة من حيث أنها منهج فى النظر إلى الأمور ، قريب من الروح العلمية الحقيقية ، ولكنها مرفوضة من حيث أنها نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الأشياء فى ذاتها تظل مجهولة لدينا تماماً .

ومن جهة أخرى فإن لانجه يذهب إلى أن كانت لم يكن معاديا للمادية إلى الحد الذى يتصوره معظم مؤرخى الفلسفة : ذلك لأن كانت قد تأثر أشد التأثر بفلسفة هيوم ، وهيوم فيلسوف تجريبى لا يؤمن بوحدة الذات أو بوجود جوهر للنفس أو بأن النفس بسيطة متوحدة . ومثل هذه الآراء عند هيوم لا تتمشى مع الإيمان بخلود النفس ، ومن هنا فإنها تضر بقضية اللاهوت على قدر إضرارها بقضية الميتافيزيقا . فإن كان صاحب هذه الآراء هو أقوى الناس تأثيراً فى تفكير كانت ، فمن الواجب أن ننظر إلى علاقة كانت بالمادية فى ضوء مخالف لما هو مألوف : إذ أن كانت ، مع معارضته للمادية ، لم يكن ممن يزدرونها أو يستبعدونها تلقائيا . وهكذا يعرض لانجه فلسفة كانت عرضا مفصلا ، ويهتم بوجه خاص بفكرة مثالية المكان والزمان من حيث تأثيرها فى موقفه من الفلسفة المادية ، كما يهتم أيضاً بمقــولة العلية التى كانت آراء « كانت » فيها بمثابة رد فعل على نزعة الشك عند هيوم ، بحيث انتهى إلى أن العصور الذهنية تنتسب بالضرورة إلى تركيبنا الخاص ، لا إلى التجربة ذاتها . وعلى أية حال فإن لانجه يثبت أن كثيرا من عناصر الفلسفة الكانتية لا تتعارض مع المذهب المادى ، ويكفى أن كانت يؤكد أن العالم الظاهرى — وهو العالم الذى تبحث المادية فى قوانينه — هو العالم الوحيد المعروف لنا . فلا تعــارض على الإطلاق بين فلسفة كانت وبين أية نزعة مادية طالما أننا ننظر إلى هذا العالم على أنه عالم ظواهر فحسب . ومن المؤكد أن كانت لا يرفض على الإطلاق أى بحث علمى يهدف إلى استخلاص قوانين عالم الطبيعة ، منظورا إليه على أنه عالم الظواهر . أما إذا ادعت المادية أن القوانين التى يصل إليها العلم متعلقة بالأشياء فى ذاتها ، فإنها فى هذه الحالة تتعارض مع أصول الفلسفة الكانتية وتتعرض فى الوقت ذاته لنقد شديد من جانب المؤلف .

وسوف نرى فى الجزء التالى من هذا البحث كيف أن لانجه يوجه انتقادات شديدة إلى المذاهب المادية التى تزعم أنها تتوصل إلى الطبيعة النهائية للأشياء ، على

(1) المرجع نفسه ، ص ٢٤٨ .

الرغم من إيمانه بقيمة المادية من حيث هى منهج علمى فى البحث ؛

ب — المادية والعلم

أفادت المادية كثيراً من تقدم العلوم الطبيعية ، حتى أن الماديين الذين عرفهم « لانجه » حاولوا أن يربطوا مذهبهم بالعلم ربطاً نهائياً ، مؤكدين أنه لا مجال للبحث فى أى موضوع ماعدا العلم الطبيعى ، إذ لا يوجد خارج الطبيعة شئ . ومعنى ذلك أن الفلسفة لم يعد لها مجال ، بل لقد أصبحت — بعد تقدم العلوم الطبيعية — عائقاً حقيقياً فى وجه الفهم العلمى للعالم . وإذن فالماديون يقولون بهوية تفكيرهم مع العلم ، على حين أن التفكير الفلسفى المضاد لمذهبهم لا يساعد فى رأيهم على توسيع نطاق المعرفة .

ويتفق « لانجه » مع هذا الحكم بقدر ما ينطبق على الفلسفات المثالية الألمانية فى تطوراتها بعد كانت — وهى الفلسفات التى يتخذ منها موقفاً شديد العداء . فطريقة تفكير شلنج وهيجل وغيرهما من المثاليين تبرر بالفعل عدم ثقة العلماء بالفلسفة . غير أن الفلسفة فى تطوراتها السابقة ، أى منذ ديكارت حتى كانت ، لم تكن تتخذ من العلم هذا الموقف ، وإنما كانت تساير العلم وتسانده ، بل كانت فى أساسها طريقة علمية فى النظر إلى الأمور ، فضلا عن أنها كانت محاولة لكشف أوجه أخرى للعالم غير ذلك الوجه الذى تكشفه لنا الحواس . وفى هذه الحالة يقف لانجه موقف المعارضة الشديدة من الادعاءات المادية ، وينكر على هذا المذهب زعمه أنه هو الممثل الوحيد للعلم ، وهو الكفيل باستبعاد الفلسفة نهائياً من مجال المعرفة البشرية . فللفلسفة كل الحق فى الوقوف إلى جانب العلم ، وكل محاولة للاستغناء بالعلم عن الفلسفة مصيرها الإخفاق .

ويعتقد لانجه أن « كانت » يقدم إلينا مثلا رائعاً لمفكر جمع بين الاهتمام بالعلم والإسهام فيه وبين القدرة على تشييد مذهب فلسفى وطيد الأركان . فقد كان « كانت » من أوائل من قالوا بالنظرية التى ترد أصل الأجرام السماوية إلى مجرد تماسك المادة المبعثرة فى أرجاء الكون . وهو قد استبق المذهب التطورى فى نواح غير قليلة ، إذ تحدث فى محاضراته العامة عن تطور الإنسان من حالة حيوانية سابقة . وفضلا عن ذلك فقد رفض كانت فكرة وجود « مقر » للنفس ، وأكد أنها فكرة لا معقولة ، وكثيراً ما كان ينادى بأن الجسم والنفس شىء واحد يُدرك على نحوين مختلفين . وهذه كلها عناصر مادية غاية فى الوضوح ، تضمنها تفكير كانت واتسع لها . ومع ذلك فإن تفكيره الذى لم يكن يستطيع أن يتعلم المزيد من الماديين ، لأن كل قضاياهم موجودة فيه ضمناً ، قد ظل محتفظاً بالطابع المثالى . أى أن كانت قد استطاع أن يعترف للعلم بمجاله الخاص ويُسهم فى تقدمه بجهود غير قليلة ، ولكنه مع ذلك لم ينكر على الفلسفة حقها فى استطلاع مجالات أخرى . فالعلم هو الوسيلة الرئيسية بل الوحيدة ، لتوسيع نطاق معرفتنا بالعالم المعطى لنا عن طريق حواسنا ، ولتنظيمه وجعله معقولا بالنسبة إلينا . ولكن نظرة العلم الآلية لا تسرى إلا على عالم الظواهر هذا . ومن وراء هذا العالم ، يوجد عالم الأفكار الذى يتعين علينا ألا نتجاهله . فالعلم يقف عند حدود هذا العالم المثالى أو الفكرى الذى لا تقدر على استطلاعه إلا الفلسفة .

أما الزعم بأن النظرة المادية هى وحدها الكفيلة بتحقيق تقدم المعرفة البشرية ، فإن لانجه يرد عليه بقوله إن هذه النظرة ، على العكس من ذلك ، محافظة بطبيعتها . فلا شىء يدفع المادى إلى تجاوز الظواهر الحسية المباشرة ، وإلى استخلاص أوجه جديدة غير مألوفة للأشياء ، والقيام بتجارب ومحاولات جريئة تغير مجرى المعرفة السائدة ؟ بل إن هذه الجرأة

وذلك التجديد يحتاجان إلى ذهن لا يتقيد بالمحسوسات المباشرة، ولا يحول شئ بينه وبين تجاوز ما هو معطى، والتحليق فى آفاق أعلى من مستوى ما هو حاضر أمامه مباشرة . ومن هنا يؤكد لانجه أن الكشوف والانقلابات الكبرى فى العلم قد تمت على أيدى علماء لم يكونوا من ذوى النزعة المادية [1] .

فهل يعنى ذلك أن لانجه يحارب المادية المعاصرة له ولا يقبل أية قضية من قضاياها ؟ الواقع أن موقف لانجه من المادية ، كما قلنا من قبل ، موقف مزدوج : فهو يحتفظ من المادية بفكرة انتظام الطبيعة وقانونيتها ، ويرى فى هذه النزعة وسيلة لمحاربة كل أنواع التفكير الخرافى أو الميتافيزيقا المغرقة فى الغرور . ولكنه يعترض على المادية بشدة فى فكرتها القائلة إن المادة هى جوهر الأشياء والموجودات جميعاً . ومع ذلك فمن الواجب أن ننبه إلى أن اعتقاده بانتظام الطبيعة لا يعنى أن هذا الانتظام فى رأيه « موضوعى » ، ينتمى إلى طبيعة الأشياء ذاتها ، بل إن تأثره بتفكير كانت جعله يؤمن بأن هذا الانتظام يرتد آخر الأمر إلى الذات التى تضفى قوانينها ومبادئها — أو صورها ومقولاتها — على كل ما تدركه فى عالم الظواهر .

فلنتأمل إذن كيف يطبق لانجه آراءه هذه فى مجالات علمية محددة :

١ — علم الفيزياء :

كان هذا العلم ، فى عصر لانجه ، قد بدأ يغلب فكرة الطاقة على فكرة المادة، ويرد الثانية إلى الأولى . ومع ذلك فإن قانون بقاء الطاقة قد لقى تجاهلا من الماديين المعاصرين له ، من أمثال فشنر Fechner وبوشنر Büchner . « ذلك لأن العنصر الصحيح فى المادية — وهو استبعاد المعجزة والتخبط من مجال الطبيعة — يثبت بفضل هذا القانون على نحو أعلى وأعم مما يستطيع الماديون إثباته من وجهة نظرهم الخاصة . أما العنصر الباطل — وهو القول بأن المادة هى مبدأ كل ما هو موجود — فانه يطرح جانباً ، بفضل هذا القانون ، على نحو يبدو نهائياً قاطعاً »[1]

والواقع أن عدم قدرتنا على تصور طاقة خالصة ، إنما يرجع إلى ضرورة نفسية تجعلنا ندرج ملاحظاتنا تحت مقولة الجوهر . فنحن لا ندرك إلا طاقات ، ولكننا نطالب بعنصر تحل فيه هذه الظواهر المتغيرة ، أى بجوهر . وهذا الجوهر هو فى واقع الأمر تلك « المادة » المجهولة التى يفترضها الماديون ، ويعتقدون أنها الشكل الوحيد للوجود . ولكن المادة ليست فى واقع الأمر إلا تعبيراً عن حاجة تقتضيها طبيعة تفكيرنا، ولا تصدق على الواقع المطلق ، الذى هو فى ذاته مجهول . ومن هنا فقد عرف لانجه المادة بأنها « ذلك العنصر فى الشىء ، الذى لا نستطيع أو لا نريد أن نمضى فى تحليله إلى طاقات ، والذى نجمده ونثبته فنجعل منه أصلا للقوى التى نلاحظها وحاملا لها » .

٢ — علم الحياة :

يبدو لأول وهلة أن نظرية التطور عند داروين قد استبعدت فكرة الغائية نهائياً من مجال علم الحياة . ولكن هناك نوعاً من الغائية لا تستبعده هذه النظرية: هو ذلك النوع الذى اعترف به كانت ، والذى هو مجرد إقرار بمعقولية العالم . ذلك لأن الداروينية بدورها ليست إلا نظرية تضفى طابعا معقولا على أصل الأنواع الحية . وإذن فغائية العالم ليست ، من الوجهة الشكلية ، إلا تكيف هذا العالم مع أذهاننا ، وهذا التكيف يتطلب بالضرورة سيادة قانون العلية على نحو مطلق ، دون تدخل من أية قوى خارقة للطبيعة ، كما يتطلب أن تكون الأشياء قابلة للفهم عن طريق ترتيبها وتنظيمها فى صور وأنواع محددة . وهذا بعينه

(١) المرجع نفسه . الجزء الثانى . ص ٣٢٩ .

(١) الجزء الثانى ، ص ٣٩١ .

ما فعلته نظرية التطور فى مجال الأحياء . أما النوع الآخر من الغائية ، القائل بتدخل قوى تخرج بالحوادث عن مجراها المنتظم ، وهو الغائية التشبيهية بالإنسان ، فإنه يتنافى مع أسس فلسفة كانت ، مثلما يتنافى مع العلم ومع الداروينية بوجه خاص .

٣ – علم النفس :

لا ينكر لانجه أهمية البحث العلمى التجريبى الحديث فى علم النفس وعلم وظائف الأعضاء . فلهذه الأبحاث فى نظره قيمة عظمى ، ولكنها لا تؤدى بأية حال إلى دعم المادية . فلندرس تأثير العوامل الميكانيكية فى الإدراك كما نشاء ، ولكن كل ما سننتهى إليه فى الواقع هو أننا كشفنا القوانين الآلية التى تنظم أفكارنا، لا حواسنا . ولو استطعنا أن نرد كل شىء إلى الحواس ، لوجدنا آخر الأمر أن الحواس ذاتها إنما هى أفكار فى أذهاننا . « ذلك لأن كل تركيب مادى ، حتى لو كنت أستطيع إثبات وجوده بالمجهر أو المشرط ، يظل مع ذلك مجرد فكرة لى ، ولا يمكن أن يختلف فى طبيعته عما أسميه بالذهن؟ »[1] وهكذا فإن أى تفسير يمكن أن يأتى به علم النفس ، بشأن مفاهيم مثل الإدراك أو الإحساس أو غيرها ، لابد أن يرد إلى طبيعة « تركيبنا » ، لأن كل ما ندركه فى صورة إحساس يرتد إلى فكرة فى ذاتنا فى آخر الأمر . ولا شك أن هذه الطريقة فى تفسير كشوف علم النفس – أو أى علم آخر – كفيلة بأن تفسد أية نتيجة يتوصل إليها ذلك العلم ، لأن كل شىء يرجع حسب هذا القياس إلى « فكرة » ذاتية ، وهذا النوع من « المثالية » يستحيل تفنيده بالمنطق المألوف ، وكل ما يمكن أن يقال عنه هو أنه عقيم لا يغير من الأمور شيئاً ، وإنما يزيدها تعقيداً .

٤ – السياسة والأخلاق :

يعنى لانجه بالمادية فى الأخلاق كل مذهب يحدد هدف السلوك الأخلاقى ، لا على أساس فكرة تسرى على نحو مطلق ، وإنما على أساس السعى إلى تحقيق حالة مرغوب فيها . مثل هذا المذهب يبدأ – كالمادية النظرية – من المادة فى مقابل الصورة ، وكل ما فى الأمر أن المقصود هنا ليس مادة الأجسام الخارجية ، وإنما المادة الأولية للسلوك العملى ، أى الدوافع ومشاعر اللذة والألم[1] .

وعندما تطبق هذه المادية الأخلاقية فى مجال السياسة ، تتحول إلى شكل من أشكال الأنانية : كالقول بالحرية الاقتصادية وبفكرة المنفعة ، وتغليب القيم « العملية » والرغبة فى توسيع نطاق الأعمال الخاصة وتكديس الأرباح . وهكذا يربط لانجه بين الرأسمالية بجميع مظاهرها المعروفة ، والتى كانت أشد تطرفا فى عصره بطبيعة الحال ، وبين المادية : إذ أن الجشع الرأسمالى والرغبة فى الانتفاع على حساب الغير إنما ترتبط ، فى رأيه ، بالتقدم المادى وبالاهتمام بالأوجه المادية للحياة بعد الثورة الصناعية .

ولا شك أن آراء لانجه هذه تعد ، من وجهة النظر المعاصرة ، باطلة تماماً ، لأن المادية ترتبط فى أذهاننا الآن بالعداء للرأسمالية ، الذى يتمثل على أوضح صورة فى المادية الديالكتيكية عند ماركس . ولعل الخلط الذى وقع فيه لانجه فى هذا الصدد هو أوضح مظهر من مظاهر ذلك النقص الرئيسى فى كتابه وهو تجاهله للمادية الماركسية وعدم إدخالها ضمن الأشكال المعترف بها للمذهب المادى . على أن فى وسعنا أن نستخلص من هذا الخلط أمراً له دلالته البالغة : فها هو ذا مفكر استعرض تاريخ المادية ، حتى عصره ، بدقة بالغة ، وانتهى إلى الربط بينها وبين الرأسمالية فى مجال الاقتصاد السياسى . أليس فى هذا دليل بالغ على مدى الاضطراب فى فهم كلمة « المادية » ، وفى استخلاص مضموناتها الأخلاقية والسياسية ؟ الحق أن معظم الناس مازالوا يربطون – عن وعى حينا ودون وعى أحياناً – بين المادية وبين

(١) الجزء الثالث ، ص ٢٠٥ .

(١) الجزء الأول ، ص ٤٧

معنى الجشع والسعى إلى الربح وتكديس الأمـــوال وتحقيق المصالح الشخصية . فهل يكون من المستغرب ، والحال هذه ، أن نرى أشد دول العالم تمسكاً بدافع الكسب والربح ، وأعظم شعوب العالم حباً للمال ؛ تتخذ من نفسها حامية للروحية فى العالم ضد « مادية » الاشتراكيين ؟ وهل يكون من المستغرب أن يتهم كل مذهب يرمى إلى تحقيق المزيد من عدالة التوزيع ، وإلى تأكيد قيم التعاون والتضامن فوق القيم الفردية الضيقة المحدودة ، بأنه مذهب يتجاهل العنـــاصر « الروحية » فى الإنسان ؟ الحق إن الأمور كلها مختلطة والمقاييس مقلوبة ، وأن الصورة التى مازالت عالقة بأذهان مجموعات كبيرة من البشر ، فى النصف الثانى من القرن العشرين ، لا تقل اضطرابا — فى المجال السياسى — عن تلك التى نجدها عند « لانجه » منذ قرن من الزمان . والسبب الأكبر فى ذلك الاضطراب هو الخلط الكبير فى فهم ذلك المصطلح العظيم الخطورة ، مصطلح « المادية » — وهو خلط يمكن أن يعد دعامة كبرى ترتكز عليها دعايات القرن العشرين .

نصوص مختارة من كتاب « تاريخ المادية »

فضل التفكير العربى على العلم

فى هـــذا النص يوضح لانجه موقف المفكرين والفلاسفة العرب من مشكلة المادية ، التى يفهمها فى هذا الجزء من الكتاب بمعنى يقرب من معنى « الروح العلمية » . ومن هنا فإن النص بأ كمله يعد من خير الشواهد التى قدمها الكتاب الغربيون على فضل الحضارة العربية فى ميدان العلم :

« ... كان ثالث الأديان التوحيدية الكبرى ، وهو الإسلام ، أقربها إلى الروح المادية . فقد كانت هذه العقيدة ، التى هى أحدث العقائد الثلاث عهداً ، أسرعها إلى رعاية الروح الفلسفية المتحررة ، التى نمت مع الازدهار الرائع للحضارة العربية ، وكان لها تأثير قوى فى المحل الأول على يهود العصور الوسطى ومن ثم على مسيحيى الغرب بطريق غير مباشر .

ولقد ظهرت فى الإسلام ، حتى قبل معرفة العرب للفلسفة اليونانية ، شيع ومدارس متعددة فى علم الكلام ، تكونت لدى بعضها فكرة عن الله بلغت حداً من التجريد استحال معه على أى بحث فلسفى أن يمضى أبعد منها فى هذا الاتجاه ، على حين أن بعضها الآخر لم يكن يؤمن إلا بما يمكن تعقله وإثباته ... وقد ظهرت فى المدرسة الكبرى بالبصرة ، طائفة من العقليين ، تحت رعاية العباسيين ، كانت تسعى إلى التوفيق بين العقل والإيمان .

ولو قارنا بين هذا التيار الزاخر من علم الكلام والفلسفة الإسلامية الخالصة ... وبين المشائين الذين تطرأ أسماؤهم على أذهاننا عادة عندما يرد ذكر الفلسفة العربية الوسيطة ، لبدا هؤلاء الأخيرون مجرد فرع ضئيل الأهمية نسبياً ، دون تنوع مذكور فى داخله . ولم يكن ابن رشد ، الذى كان اسمه أكثر الأسماء شيوعاً فى الغرب بعد أرسطو ، نجماً يحتل المكانة الأولى فى سماء الفلسفة الإسلامية . وإنما ترجع أهميته الحقيقية إلى أنه هو الذى تجمعت عنده نتائج الفلسفة العربية الأرسططالية التى كان هو ذاته آخر ممثل عظيم لها ، وهو الذى نقلها إلى الغرب فى مجموعة واسعة النطاق من المؤلفات ، ولا سيما فى شروحه على نصوص أرسطو . ولقد نمت هذه الفلسفة ، شأنها شأن الفلسفة المدرسية المسيحية ، من تفسير لأرسطو يتسم بطابع أفلاطونى محدث ؛ ولكن على حين أن المدرسية الغربية ، فى مراحلها الأولى ، لم تكن لها إلا معرفة ضئيلة جداً بالتراث المشائى ، وكانت هذه المعرفة الضئيلة ذاتها مختلطة باللاهوت المسيحى وخاضعة لسلطانه ، فإن الينابيع التى تدفقت على العرب من خلال المدارس السريانية كانت أغزر بكثير ، فمضى الفكر معها فى طريق أكثر تحرراً من تأثير اللاهوت ،

الذى شق لنفسه طرقاً تأملية خاصة به . وكانت نتيجة ذلك أن الجانب الطبيعى من مذهب أرسطو قد نما بين العرب على نحو لم تعرفه المدرسية المسيحية الأولى على الإطلاق ، مما أدى فيما بعد بالكنيسة المسيحية إلى أن تعد مذهب ابن رشد مصدراً لأشد أنواع التجديف..

على أن من واجبنا أن نشكر الحضارة العربية فى العصور الوسطى على عنصر آخر إلى جانب فلسفتها ، ربما كان أوثق صلة بتاريخ المادية ، هو أعمالها الهامة فى ميدان البحث الوضعى ، وفى الرياضيات والعلوم الطبيعية ، بأوسع معانى هذه الكلمة . والحق أن الخدمات الرائعة التى أداها العرب فى ميدان الفلك معروفة بما فيـــه الكفاية[1] . ولقد كانت هذه الدراسات بوجه خاص هى التى أدت ، عندما ارتبطت بالتراث اليونانى ، إلى إفساح المجال مرة أخرى لفكرة انتظام مجرى الطبيعة وخضوعه للقانون . وحدث ذلك فى وقت أدى فيه تدهور الإيمان فى العالم المسيحى إلى بعث اضطراب فى النظام الأخلاقى والمنطقى للأشياء يفوق ما كان حاصلا فى أية فترة من فترات الوثنية اليونانية الرومانية ، وفى وقت كان كل شىء فيه يعد ممكناً ولا شىء يعد ضرورياً ، وكان يُفسَح فيه مجال لا حدود له لحرية الموجودات التى كان الخيال لا يكف عن إضفاء صفات جديدة عليها ...

وينبغى علينا فى هذا المجال أن نبدى اهتماماً خاصاً بعلم الطب .. فقد عالج العرب هذا العلم بحماسة بالغة . وهنا أيضاً نجدهم ، مع تعلقهم بالتراث اليونانى ، يعملون بروح مستقلة ميالة الى الملاحظة الدقيقة ، ويضعون بوجه خاص مذهبا فى الحياة يرتبـــط ارتباطا وثيقاً بمشكلات المادية . وهكذا استطاع الحس المرهف لدى العرب أن يدرس الإنسان ، فضلا عن عالم الحيوان والنبات ، والطبيعة العضوية بأسرها ، على نحو لا يقتصر على استقصاء خصائص الموضوع المعطى ، وإنما يتتبع تطوره وكونه وفساده — أعنى نفس الحالات التى كانت النظرية الصوفية فى الحياة تجد فيها دعامة لها .

ولقد سمعنا جميعا عن ظهور مدارس طبية قديمة العهد فى المناطق الجنوبية من ايطاليـــا ، حيث كان الاختلاط قويا بين العرب وبين العناصر المسيحية المثقفة. ففى « مونتى كاسينو » ومن بعدها فى سالرنو ونابولى ، ظهرت تلك المدارس الطبية الشهيرة ، التى كان طلاب العلم يتقاطرون عليها من جميع أرجاء العالم الغربى .

ولنلاحظ أن هذا الإقليم ذاته هو الذى شهد أول ظهور لروح الحرية فى أوروبا — وهى الروح التى يتعين علينا ألا نخلط بينها وبين المادية الكاملة ، وإن تكن وثيقة الصلة بها على أية حال . ذلك لأن هذه المنطقة من أرض جنوب ايطاليا ، ولاسيما صقلية ، التى يبلغ فيها التعصب المجنون والخرافة العمياء أقصى مداهما فى أيامنا هذه ، كانت فى ذلك الوقت كعبة العقول المستنيرة ومهدا لفكرة التسامح .

فإذا عدنا إلى العلوم الطبيعية عند العرب ، لكان لزاماً علينا ، فى الختام ، أن نقتبس عبارة همبولت Humboldt الجريئة ، التى يقول فيها أن العرب ينبغى أن يُعدوا المؤسسين الحقيقيين للعلوم الفيزيائية « بالمعنى الذى نعتاد اليوم استخدام هـــذا اللفظ به » . فالتجربة والقياس (measurement) هما الأداتان الماثلتان اللتان شق بهما العرب طريق التقـــدم ، وارتفعوا إلى مكانة تقع بين ما أنجزه اليونانيون فى فترتهم الاستقرائية القصيرة ، وما أنجزته العلوم الطبيعية فى العصر الحديث »

(من الجزء الأول ، ص ١٧٧ — ١٨٤)

(١) يورد لانجه فى هذا الموضع هامشاً يشير فيـــه إلى عدة مؤلفات اعترفت بهذه الحقيقة ، ومنها كتاب « دريبر Draper » بعنوان « النمو العقلى لأوروبا Intellectual Development of Europe (١٨٧٥) » ، وهو يقتبس من هذا المؤلف ، الذى يعده أصلح النـــاس للكلام فى موضوع العلم الطبيعى ، نصاً يشكو فيه ذلك المؤلف من « الطريقة المنظمة التى تآمرت بها المؤلفـــات الأوروبية على إخفاء الدين الذى تدين به للإسلاميين فى مجال العلم » (الجزء الثانى ، ص ٤٢ ، من الكتاب المذكور) .

منافذ بيع مكتبة الأسرة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم
١١٩٤كورنيش النيل – رملة بولاق
مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة
ت: ٢٥٧٧٥٠٠٠٠ ـ ٢٥٧٧٥٢٢٨
٢٥٧٧٥١٠٩ داخلى ١٩٤

مكتبة مركز الكتاب الدولى
٣٠ش ٢٦ يوليو ـ القاهرة
ت: ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة ٢٦ يوليو
١٩ ش ٢٦ يوليو ـ القاهرة
ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة شريف
٣٦ش شريف ـ القاهرة
ت: ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة عرابى
٥ ميدان عرابى ـ التوفيقية ـ القاهرة
ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة الحسين
مدخل ٢ الباب الأخضر ـ الحسين ـ القاهرة
ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة المبتديان
١٣ش المبتديان ـ السيدة زينب
أمام دار الهلال ـ القاهرة

مكتبة ١٥ مايو
مدينة ١٥ مايو ـ حلوان خلف مبنى الجهاز

مكتبة الجيزة
١ ش مراد ـ ميدان الجيزة ـ الجيزة
ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة جامعة القاهرة
خلف كلية الإعلام ـ بالحرم الجامعى بالجامعة ـ الجيزة

مكتبة رادوبيس
ش الهرم ـ محطة المساحة ـ الجيزة
مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون
ش جمال الدين الأفغانى من شارع محطة المساحة ـ الهرم
مبنى أكاديمية الفنون ـ الجيزة

مكتبة ساقية عبدالمنعم الصاوى
الزمالك ـ نهاية ش ٢٦ يوليوو
من أبوالفدا ـ القاهرة

مكتبة الإسكندرية

٩٤ ش سعد زغلول ـ الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك ـ المرحلة الخامسة ـ عمارة ٦ مدخل (أ) – الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى ـ بكلية الزراعة ـ الجامعة الجديدة ـ الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ ـ بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى ـ أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ش الجمهورية ـ أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب ـ المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب ـ جامعة المنيا ـ المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة ـ عمارة سينما أمير ـ طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقًا ـ المحلة

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى ـ دمنهور

مكتب بريد المجمع الحكومى ـ توزيع دمنهور الجديدة

مكتبة المنصورة

٥ ش السكة الجديدة ـ المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

توكيل الهيئة بمحافظة الشرقية

مكتبة طلعت سلامة للصحافة والإعلام

ميدان التحرير ـ الزقازيق

ت : ٠٥٥/٢٣٦٢٧١٠

ت: ٠١٠٠٦٥٢٣٧٣٣٢